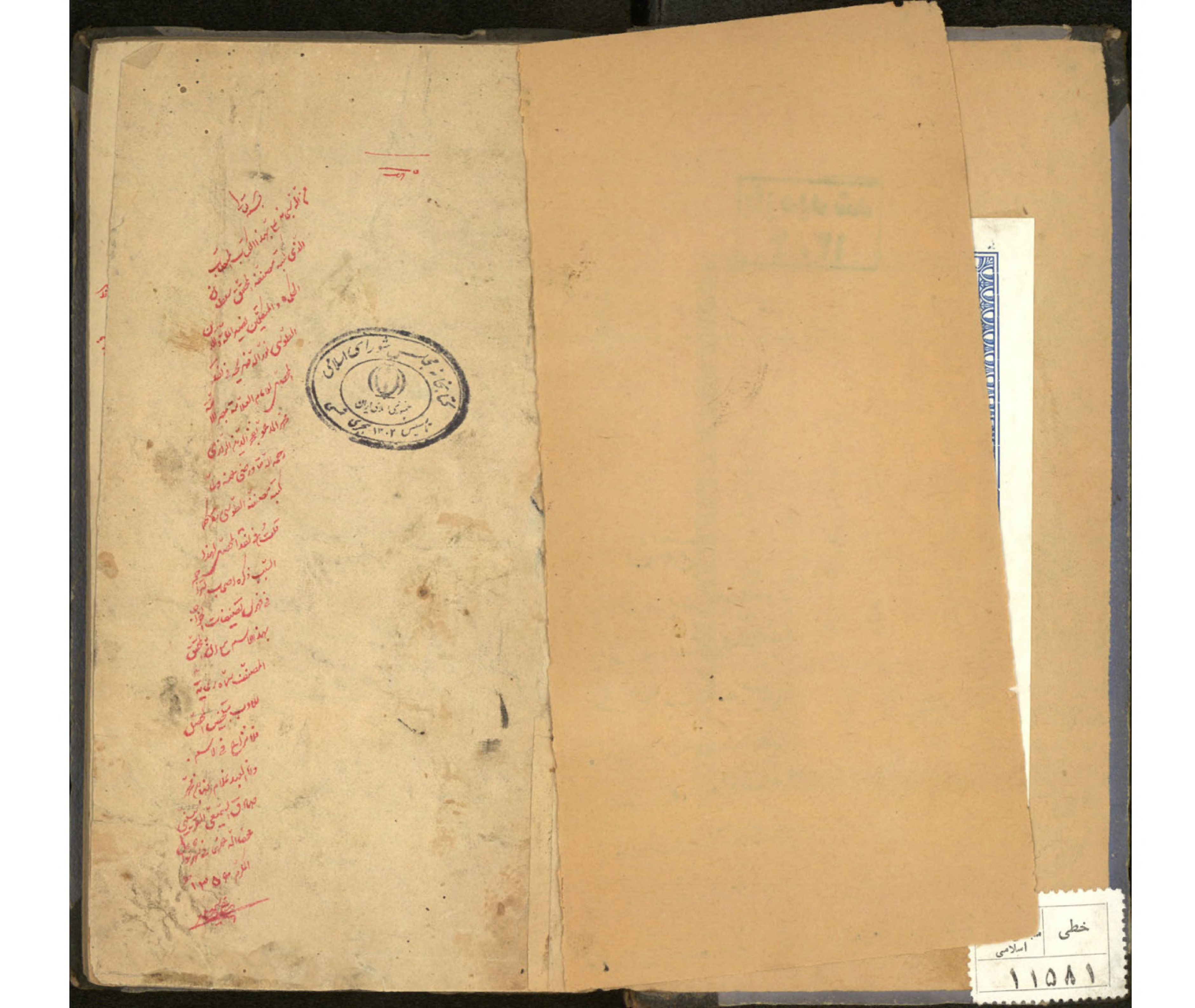


بسم الله الرحمن الرحیم

این نسخهٔ خطی متعلق است به کتابخانهٔ متفکر و
دانشمند بزرگوار و ادیب و محقق برجسته و عالیقدر
حضرت استاد جناب آقای کیوان سمیعی .
ضمن آرزوی مزید سلامت و سعادت و عمر دراز برای
معظم له از درگاه ایزد یکتا امیدوارم که
ما را در حفظ و حراست آثار بزرگان این
سرزمین مقدس و پاک موفق بدارد .

محمدتقی رضاقلی قاجار «شهرام» - تهران ۱۲ آبان ماه ۱۳۷۰ خورشیدی


کتابخانه مجلس شورای اسلامی
تأسیس ۱۳۰۲ هجری
خطی
اسلامی
۱۱۵۸۱

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

والاستيفاق من العزيز العليم

الحمد لله الذي يدل افتقار كل موجود في الوجود إليه على وجوب وجوده و
افاضته إياه متصفا بما أمكن من الكمال على قدرته وجوده واتقان ذلك الموجود في
ذاته ونظمه مع ما سواه على علمه وحكمته وتخصيصه بخواصه التي لا يشاركه فيها غيره على عنايته
وإرادته واجتماع هذه الآثار فيه مع كونه واحدا على وحدانيته وبراءته عن الخلل والنقصان
بحسب الإمكان على نفي الكثرة عن ذاته وصفاته والصلوة على نبيه المبعوث للهداية
المنقذ لمتابعيه عن الغواية وعلى آله الهادين وعترته المهديين وأصحابه المهتدين
سلام الله عليهم أجمعين وبعد فإن أساس العلوم الدينية علم أصول
الدين الذي تحوم مسائله حول اليقين ولا يتم بدونه الخوض في سائرها كأصول الفقه
وفروعه فإن الشروع في جميعها يحتاج إلى تقديم شروعه حتى لا يكون الخائض فيها وإن
كان مقلدا لأصولها كبان على غير أساس وإذا سئل عما هو عليه لم يقدر على إيراد حجة
أو قياس وفي هذا الزمان لما انصرفت الهمم عن تحصيل الحق بالتحقيق وزلت الأقدام عن
سواء الطريق بحيث لا يوجد راغب في العلم ولا خاطب للفضيلة وصارت الطباع
كأنها مجبولة على الجهل والرذيلة اللهم إلا بقية يرمون فيما يرومونه رمية رام في ليلة ظلماء
ويخبطون فيما ينحون نحوه خبط عشواء ولم يبق في الكتب التي يتداولونها من علم الأصول
عيان ولا خبر عين ولا من تمهيد القواعد الحقيقية عين ولا أثر سوى كتاب المحصل الذي
اسمه غير مطابق لمعناه وبيانه غير موصل إلى دعواه وهم يحسبون أنه في ذلك العلم كاف
وعن أمراض الجهل والتقليد شاف والحق أن فيه من الغث والسمين ما لا يحصى

ما لا يجدي والمعتمد عليه في إصابة اليقين طائل لا يكفي بل يحمل طالب الحق بنظره فيه كعطشان
يصل إلى السراب ويصير المتحير في الطرق المختلفة آيسا عن الظفر بالصواب رأيت أن
أكشف القناع عن وجوه أبكار مخدراته وأبين الخلل في مكامن متشابهاته وأدل على
غثه وسمينه وأبين ما يجب أن يبحث عنه في شكه ويقينه وإن كان قد اجتهد قوم في
إيضاحه وشرحه وقوم في نقض قواعده وجرحه ولم يكن أكثرهم على قاعدة الإنصاف في
بياناتهم عن الميل والاعتساف وسميته تلخيص المحصل وأتحف به بعد أن تم تحصيل عالي
مجلس إذ هو في هذا العصر بحمد الله معتني بالأمور الدينية لا غير موفق في إحياء معالم الحق
منفرد في اقتناء الكمالات النفسية مخصوص باقتناء الخيرات الأخروية فإن لاحظه بعين
الرضا فذلك هو المبتغى وإلى الله الرجعى والعاقبة لمن اهتدى ولأشرع فيما بصدده وأورد
عبارته أولا ثم أشتغل بحل عقده قال بسم الله آه أقول خالف المص
سائر الحكماء في التصديق فإنه عنده إدراك مع الحكم كما أن التصور إدراك لا مع الحكم وعندهم
أن التصديق هو الحكم وحده من غير أن يدخل التصور في مفهومه دخول الجزء في الكل والتصور
هو الإدراك الساذج وكأنهم قسموا المعاني إلى نفس الإدراك وإلى ما يلحقه وقسموا ما يلحقه إلى
ما يجعله محتملا للتصديق أو التكذيب وإلى ما لا يجعله كذلك كالهيئات اللاحقة به في الأمر
والنهي والاستفهام والتمني وغير ذلك وسموا القسمين الأولين بالعلم وضميره في لفظ
المص في قوله هو التصديق يرجع إلى مصدر أدركنا كما هو في لفظه وأما التصور ولا يجوز أن
يرجع إلى مصدر نحكم في قوله أو نحكم عليها فإن ذلك يقتضي كون التصديق هو الحكم وحده
قال وعندي أن شيئا منها غير مكتسب آه أقول هذه الصفة يوهم حرف
الحكم ومراده كلمة مثل ما يقتضي دخول حرف السلب على النكرة قال قلت فالوجه المشعور
به غير ما هو غير المشعور آه أقول في هذا الكلام مغالطة مركبة فإن المطالب هو الوجهين
المتغايرين بل هو الشيء الذي له وجهان وذلك الشيء ليس بمشعور به مطلقا وليس غير مشعور
به مطلقا بل هو قسم ثالث وسيصرح هو أيضا بالقسم المذكور في مسئلة أن المعلوم
على سبيل الإجمال معلوم من وجه ومجهول من وجه عند قوله الوجهان مجتمعان في شيء
ولم تقم ههنا حجة على امتناع طلب ما يكون من هذا القبيل إنما بين امتناع القسمين الأولين
فقط قال وأما تعرفها بالأمور الداخلة فيها فمحال أقول قوله لأن المجموع

اجزاء الماهية هو نفس الماهية ليس بصحيح لان الجزء متقدم على الكل بالطبع والاشياء التي
كل واحد منها متقدم على شيء متأخر عنها يمتنع ان يكون نفس المتأخر ويجوز ان يصير عند الاجتماع
ماهية هي المتأخرة فيحصل معرفتها بها كما ان علم الجنس والفصل بما ركب التقييدي متقدم على
العلم بالجنس المقيد بالفصل وهي اجزاؤه وبها يحصل العلم به **قال** اختصاص اجزائها
محال اه **اقول** لو قال تعريف الماهية المركبة لا يمكن الا بواسطة معرفة اجزائها لكان اصوب
اذ من الجائز ان يكون الاجزاء كلها غير محتاجة الى التعريف **قال** فلو كان جزء
الماهية معرفا آه **اقول** هذا دعوى غير صحيح لم تقم عليه حجة فان من الجائز ان يكون
الاجزاء كلها او بعضها معرفا للماهية لا يلزم منه ان يكون معرفا لجميع اجزاء الماهية حتى لنفسها فانا
بينا ان الماهية مغايرة للاجزاء كلها وانما وقع هذا الغلط من عدم التميز بين الماهية
وبين اجزائها كلها **قال** ولسائر الاجزاء اه **اقول** تعريف الموصوف موقوف
على كون الوصف المعرف بحيث ينتقل الذهن من تصوره الى تصور ماهية الموصوف لا على
العلم بكون ذلك الوصف كذلك حتى يلزم المحال الذي ذكره واما كون الموصوف هو الموصوف
بذلك الوصف وان كل ما عداه يقتضي كون الوصف مساويا للموصوف واما اخص منه
والاول كالضاحك للانسان والثاني كالكاتب له على التقدير بن يكون الوصف لازما
والموصوف لازما والملزوم ان كان جليا انتقل العقل من تصور الملزوم الى تصور اللازم
فيحصل التعريف ولا يكون العلم باللزوم شرطا في الانتقال فلا يلزم ذلك المحال والتوقف
الاول يكون مطردا او منعكسا والثاني مطردا غير منعكس والذي ذكره من كون الوصف لازما
للماهيات المختلفة على سبيل الاشتراك فلا يحصل التعريف به وان جعل معرفا كان
التعريف منعكسا غير مطرد **قال** واما تعريفها بما تركب اه **اقول**
هذا الكلام يقتضي وجوب كون كل واحد من اجزاء المعرف معرفا وامتناع ان يكون للمجموع
اثر غير ما يكون لكل واحد من اجزائه وبطلانه ظاهر **قال** لانا نقول ذلك آه **اقول**
انا نعرف تفسير لفظ الروح ونعلم يقينا وجوده في كل ذي روح ونجد العلماء تخالفون
في ماهيته كما سنذكره هو نفسه وليس ما يطلب منه احد التصديقين اللذين ذكرهما وكذلك
كثير من الاشياء نعلم تفسير لفظه ونحس بوجوده او نعلم وجوده قطعا ونكون مع
ذلك تصور ماهيته متعذرا على كثير من الناس كالحركة والزمان والمكان وغيرها **قال**

اما ما تركبه العقل والخيال **اقول** ما تركبه الخيال كتصور جبل من ياقوت او انسان يطير وما
يتركبه العقل كالحيوان الناطق والموجود الواحد وما ركبتاه معا كالسواد الواحد والحرارة الكلية
والحد وغيره مما ركبه الخيال العقل واعرف ههنا بتصور المركب الذي ركبه العقل ولا يراد
بالتصور المكتسب غير نوع من ذلك فقوله ههنا مناقض لمذهبه في التصورات ثم ان
اكثر الاجناس العالية مما لا يدرك بالحس ولا بالوجدان ولا بالبديهة ولا بالتركيب العقلي فانها
بسائط في العقل وقد يتصور بالرسوم وتحليل ما يتصور من انواعها اليها **قال** ثم الفاضل
آه **اقول** قوله كل تصور يتوقف عليه تصديق غير مكتسب فهو غير مكتسب انما يصح على
مذهبه وهو ان التصديق عبارة عن التصورات مع الحكم ولا يصح على قول من يقول هو الحكم
وحده فان كثيرا من التصديقات البديهية اعني الاحكام المجردة عن التصورات
تتوقف على تصورات غير بديهية كقولنا كل عدد اما اول واما مركب **قال**
او ما تركب من الداخل والخارج آه **اقول** المشهور عند الحكماء ان الرسم التام هو الذي
يميز الشيء من جميع ما عداه والرسم الناقص هو الذي يميزه عن بعض ما عداه واصطلاحه
هو بخلاف ذلك **قال** البسيط الذي لا تركيب فيه عنده آه **اقول** يورد
يورد في امثلتها واجب الوجود والحيوان والانسان والجوهر **قال** يجب الاحتراز
عن تعريف ما **اقول** قيل في مثال تعريف الشيء بما هو مثله تعريف الروج بانه ما لنفسه بعدد
وهذا ما لمحققه تعريف بما هو اخفى وتعريف دوري لان الاعدام تعرف بالملكات
وههنا تفسير الفرد انه ليس بمنقسم بعددين متساويين ومعناه انه ليس بزوج فليس هذا
التعريف بما هو مثله والمثال المطابق تعريف الاب بمن له ابن ويوردون في مثال المعرف
بالاخفى تعريف النار بانه اسطقس شبيه بالنفس وفي تعريف الشيء بنفسه تعريف الانسان
بانه حيوان بشري وبما لا يعرف الا به بمرتبة تعريف الكيفية بما يقع به المشابهة وقد يعرف
المشابهة وقد يعرف المشابهة بانه اتفاق في الكيفية ومما لا يعرف الا به بمراتب تعريف
الاثنين بانه زوج اول فان الزوج يعرف بانه منقسم بمتساويين والمتساويين بانهما
شيئان لا يفضل احدهما على الاخر والاحد اخر الكميات ولا بد من ان يوجد الاثنينية في حد الشيئين **قال**
وتقديم الاعرف اولى آه **اقول** الاولوية لا يرجح الوجوب لانا فيه دليل غير
مثبت لدعواه وانما يجب تقديم الاعم في الحدود التامة لا غير لان الاعم فيها كالجنس وهو

اجزاء الماهية هو نفس الماهية ليس بصحيح لان الجزء متقدم على الكل بالطبع والاشياء التي كل واحد منها متقدم على شيء متأخر عنها يمتنع ان يكون نفس المتأخر و يجوز ان يصير عند الاجتماع ماهية هي المتأخرة فيحصل معرفتها بها كما ان علم الجنس والفصل في المركب التقييدي متقدم على العلم بالجنس المقيد بالفصل وهي اجزاؤه وبها يحصل العلم به **قال** احتصاص اجزائها محال اه **اقول** لو قال تعريف الماهية المركبة لا يمكن الا بواسطة معرفة اجزائها لكان اصوب اذ من الجائز ان يكون الاجزاء كلها غير محتاجة الى التعريف **قال** فلو كان جزء الماهية معرفا اه **اقول** هذا دعوى غير صحيح لم تقم عليه حجة فان من الجائز ان يكون الاجزاء كلها او بعضها معرفا للماهية لا يلزم منه ان يكون معرفا لجميع اجزاء الماهية حتى لنفسها فانا بينا ان الماهية مغايرة للاجزاء كلها وانما وقع هذا الغلط من عدم التمييز بين الماهية وبين اجزائها كلها **قال** ولسائر الاجزاء اه **اقول** تعريف الموصوف يتوقف على كون الوصف المعرف بحيث ينتقل الذهن من تصوره الى تصور ماهية الموصوف لا على العلم بكون ذلك الوصف كذلك حتى يلزم المحذور الذي ذكره واما كون الموصوف هو الموصوف بذلك الوصف وان كل ما عداه فيقتضي كون الوصف اما مساويا للموصوف واما اخص منه والاول كالضاحك للانسان والثاني كالكاتب له على التقدير بن يكون الوصف ملزوما والموصوف لازما والملزوم ان كان عليا انتقل العقل من تصور الملزوم الى تصور اللازم فيحصل التعريف ولا يكون العلم باللزوم شرطا في الانتقال فلا يلزم ذلك المحذور والتعريف في الاول يكون مطردا ومنعكسا وفي الثاني مطردا غير منعكس والذي ذكره من كون الوصف لازما للماهيات المختلفة على سبيل الاشتراك لا يحصل التعريف به وان جعل معرفا كان التعريف منعكسا غير مطرد **قال** واما تعريفها بما تركب اه **اقول** هذا الكلام يقتضي وجوب كون كل واحد من اجزاء المعرف معرفا وامتناع ان يكون المجموع اثرا غير ما يكون لكل واحد من اجزائه وبطلانه ظاهر **قال** لانا نقول ذلك اه **اقول** انا نعرف تفسير لفظ الروح ونعلم يقينا وجوده في كل ذي روح ونجد العلماء تخالفوا في ماهيته كما سنذكره هو نفسه وليس ما يطلب منه احد التصديقين اللذين ذكرهما وكذلك كثير من الاشياء نعلم تفسير لفظه ونحن نعلم وجوده او نعلم وجوده قطعا ويكون مع ذلك تصور ماهيته متعذرا على كثير من الناس كالحركة والزمان والمكان وغيرها **قال**

اما تركبه العقل والخيال **اقول** ما تركبه الخيال كتصور جبل من ياقوت وانسان يطير وما يتركبه العقل كالحيوان الناطق والموجود الواحد وما تركبانه معا كالسواد الواحد والحرارة الكلية والحدود مما تركبه الخيال والعقل واعرف ههنا بتصور المركب الذي تركبه العقل ولا يراد بالتصور المكتسب غير نوع من ذلك فقوله ههنا مناقض لمذهبه في التصورات ثم ان اكثر الاجناس العالية مما لا يدرك بالحس ولا بالوجدان ولا بالبديهة ولا بالتركيب العقلي فانها بسائط في العقل وقد يتصور بالرسوم وتحليل ما يتصور من انواعها اليها **قال** ثم الصانع اه **اقول** قوله كل تصور يتوقف عليه تصديق غير مكتسب فهو غير مكتسب انما يصح على مذهبه وهو ان التصديق عبارة عن التصورات مع الحكم ولا يصح على قول من يقول هو الحكم وحده فان كثيرا من التصديقات البديهية اعني الاحكام المجردة عن التصورات تتوقف على تصورات غير بديهية كقولنا كل عدد اما اول واما مركب **قال** او ما تركب من الداخل والخارج اه **اقول** المشهور عند الحكماء ان الرسم التام هو الذي يميز الشيء عن جميع ما عداه والرسم الناقص هو الذي يميزه عن بعض ما عداه واصطلاحه هذا بخلاف ذلك **قال** البسيط الذي لا تركيب عنه غيره اه **اقول** يورد في امثلتها واجب الوجود والحيوان والانسان والجوهر **قال** بحث الاحتراز عن تعريف اه **اقول** قيل في مثال تعريف الشيء بما هو مثله تعريف الزوج بانه ما ليس بفرد وهذا المثال تعريف بما هو اخفى او تعريف دوري لان الاعدام تعرف بالملكات وههنا تفسير الفرد انه ليس بمنقسم بعددين متساويين ومعناه انه ليس بزوج فليس هذا التعريف بما هو مثله والمثال المطابق تعريف الاب بمن له ابن ويورد دون في مثال التعريف بالاخفى تعريف النار بانه اسطقس شبيه بالنفس وفي تعريف الشيء بنفسه تعريف الانسان بانه حيوان بشري وبما لا يعرف الا به بمرتبة تعريف الكيفية بما يقع به المشابهة وقد يعرف المشابهة وقد يعرف المشابهة بانه اتفاق في الكيفية ومما لا يعرف الا بمراتب تعريف الاثنين بانه زوج اول فان الزوج يعرف بانه منقسم بمتساويين والمتساويين بانهما شيئان لا يفضل احدهما على الآخر والواحد [illegible] الكليات ولا بد من ان يوخذ الاثنين في حد الشيئين **قال** وتقديم الاعرف اولى آه **اقول** الاولوية لا توجب الوجوب لانا فيه فدليله غير مثبت لدعواه وانما يجب تقديم الاعم في الحدود والناقص لا غير لان الاعم فيها كالجنس وهو

عدل على شيء مبهم يحصله الاخص الذي هو الفصل ومن تقدم الاخص على الاعم يحصل الجزء
الصوري من الحد فلا يكون تاما مشتملا على جميع الاجزاء اما في غير الحد التام فتقدم الاعم
اولى وليس بواجب **قال** القوادح في التصديقات وهي ليست باسرها بديهية التي ذكرها
هي المعقولات لا المحسوسات **اقول** الحس ادراك باله فقط والحكم تاليف بين مدركات
بالحس او بغير الحس على وجه يتحمل للمؤلف لذاته اما الصدق والكذب واليقين حكم من
على الحكم الاول بالصدق على وجه لا يمكن ان يزول وليس من شان الحس التاليف والحكم
لانه ادراك فقط فلا شيء من الاحكام بمحسوسة فاذن كل ما هو محسوس لا يمكن ان يوصف
من حيث كونه محسوسا بكونه يقينيا او غير يقيني او حقا او باطلا او صوابا او غلطا فان جميع
هذه الاوصاف من لواحق الاحكام اللهم الا اذا قارن المحسوس حكم غير ماخوذ من الحكم
الحس وح يوصف بهذه الاوصاف من حيث كونه حكما ويقال له حكم حسي يقيني او غير يقيني
واذا تقرر هذا ثبت ان المحسوسات في قوله ان اليقينيات هي المعقولات لا المحسوسات
ليست بمحسوسات فقط فانها لا يمكن ان تكون يقينية ولا غير يقينية بمعنى عدم الملكة انما
هي ليست بيقينية بمعنى السلب كما ان الادراك وحده ليس حكما واذا كانت المحسوسات
في هذا الكلام معارضة باعتبار كونها مطابقة او غير مطابقة او صوابا او غلطا فادعاء ان
الجماعة المذكورة من الحكماء زعموا ان المحسوسات لا تكون يقينية ليس بحق وذلك ان الحكماء
ذكروا ان مبادي اليقينيات هي الاوليات والمحسوسات والمجربات والمتواترات
والحدسيات وسموها بالقضايا الواجب قبولها وذكروا ان مبادي المجربات
والمتواترات والحدسيات هي الاحساس بالجزئيات وان الاوليات يكتسبها الصبيان
باستعداد يحصل لعقولهم من الاحساس بالجزئيات ولذلك حكم كثير الجماعة بان
من فقد حسا فقد علما وان اصول اكثر العلم الطبيعي كالعلم بالسماء والعالم والعلم با
الكون والفساد وبالاثار العلوية وباحكام النبات والحيوان ماخوذ من الحس وعلم الارصاد
والهيئة المتبنية عليها عند بطليموس وعلم التجارب الطبية عند جالينوس ماخوذ
من المحسوسات وعلم المناظر والمرايا وعلم جر الاثقال والحيل الخفية كلها مبني على
الاحساس والاحكام المحسوسات فاذن جل افادتهم يقتضي الوثوق بالمحسوسات
التي هي مبادي جميع العلوم فكيف ساغ للمصنف ان يدعي عليهم بانهم قالوا

يكون

قالوا ان المحسوسات لا تكون يقينية بل انهم اثبتوا احكام العقل في المحسوسات انها
تصدق وانها تكون غير يقينية فاذن الصواب والخطا انما يعرضان للاحكام العقلية لا على
المحسوسات من حيث هي محسوسات ولو كانت الاحكام التي تقع في معرض الغلط غير
موثوق بها لكانت المعقولات الصرفة ايضا غير موثوق بها لكثرة وقوع الغلط للعقلاء
فيها ولما جعل لبيان مواضع الغلط في المعقولات ولا في المحسوسات صناعة كصناعتي
سوفسطيقا والمناظر وبعد تمهيد هذه المقدمة **اقول** النظر والبحث لا يمكن تمهيدهما الا
بعد حصول العلم والاتفاق في مقدمات هي المبادي وحصول اعتراف بوضع مقدمات هي
كالمبادي لو لم يكن المبادي الاول معلومة وموضوعة لم يمكن نظر في شيء ولا بحث عن شيء فان
فان النظر والبحث يفضيان التادي من اصل حاصل الى فرع مستحصل واذا لم يكن للاصل حاصلا
امتنع التادي من لا شيء الى شيء ولهذا لم يمكن البحث مع منكري المحسوسات والاوليات اصلا
ومن تكلم معهم بقصد ارشادهم وتنبيههم او تحصيل اعتراف منهم بنوع من الحيل الى ان تحصل لهم
استعدادات نظر ما في شيء واستحقاق ان يباحث في شيء فاذن الشكوك التي اخرجها هذا
الفاضل على لسان قوم مفروض يعبر عنهم بالسوفسطائية لا يستحق الجواب اصلا انما يجاب من [illegible]
ما لوثوق على الاوليات والمحسوسات ببيان التفصي عن مضائق مواضع الغلط وذكر اسباب
الغلط واحالة تصويب الصواب وتخطئة الخطاء بعد ذلك الى صريح العقل المرتاض برفض
العقايد الباطلة والتقليدات الواهية والعادات المضلة ونرجع الى ما كنا فيه **قال**
واحتجوا عليه اه **اقول** قد ظهر فيما مر ان الحس لا حكم له لا في الجزئيات ولا في الكليات
الا ان يكون المراد من حكم الحس حكم العقل على المحسوسات واذا كان كذلك كان الصواب والغلط
انما يعرضان للعقل في احكامه وايضا لو كان حكم الحس غير مقبول لكونه في معرض الغلط لكان حكم
العقل كذلك **قال** وقد تدرك الواحد من اه **اقول** النور البصري ممتد من
الدماغ في عصبتين مجوفتين تتلاقيان قبل وصولهما الى العينين ثم تتباعدان وتتصل كل
واحدة منهما بواحدة من العينين فاذا كانتا مستقيمتين تبصران الشيء معا شيئا واحدا
واذا انحرفتا او انحرفت احديهما عن الاستقامة صارت احديهما منحرفة عن محاذاة الاخرى
وصار المبصر من احديهما غير المبصر من الاخرى فاذا ابصرتا شيئا واحدا احسبه المبصر شيئين
لوقوع نور بصره عليه من محاذاتين متخالفتين وحكم العقل بالغلط وهكذا الحكم اذا

محاذاة مع

تخالف الوسطى والسبابة من الاصابع في وضعهما واحسبا معا شيئا واحدا لحقيقة
مثلا توهم انهما احسا لحمصة الاحول الفطري فانه يرى الشي شيئين لا عيادة لا لوقوف
على الصواب بل انما يقع ذلك للاحول الذي يقصد الحول تكلفا **قال** وكما اذا
نظرنا الى الماء آه **اقول** هذا يكون بنفوذ الشعاع البصري الى قعر الماء وبانعكاسه
من سطح الماء الى السماء فانه يراه مرتين مرة بالشعاع النافذ ومرة بالشعاع المنعكس **قال**
وقد نرى الاشياء الكثيرة واحدا آه **اقول** كل ما ادركه حس تادى الى الحس
المشترك ثم الى الخيال فاذا ادرك البصر لونا وانتقل بسرعة الى لون آخر كان ام اللون الاول
في الحس المشترك عند ادراك اللون الثاني فكان الرائي يريهما معا ولا يكون بينهما زمان
يمكن للنفس ان تميز احدهما من الثاني فيدركهما ممتزجين وان كان الادراك بالمتباينين
وايضا ان زالت الالوان عن محاذاة البصر وارتسمت في الحس المشترك على التوالي
لا تدرك الحس تراخي بعضها عن بعض ادراك النفس من الحس المشترك لونا ممتزجا من جميعها
قال وقد يرى المعدوم موجودا كالسراب آه **اقول** السراب المرئي
ليس معدوما مطلقا انما هو شي يتراءى للبصر بسبب ترجرج شعاع ينعكس من ارض سبخة
كما ينعكس عن المياه فيحسب ماء وليس للبصر فيه غلط والاشياء التي يريها خفيف اليد
والمستفيد انما يكون في التوهم بخلاف ما يكون في الوجود بسبب عدم تميز النفس بين الشي
وبين ما يشبهه اما بسبب سرعة الحركة من الشي الى شبهه واما بسبب اقامة البدل مقام
الشي المبدل عنه بسرعة على ما تقف عليه من يعرف تلك الاعمال ورؤية القطرة النازلة
خطا مستقيما والشعلة الجوالة كدائرة لاتصال ما يدركه البصر في موضع يتحرك اليه المتحرك
بما قد ادركه الحس المشترك من كونه في موضع آخر قبله وثبت فيه شبهه فتدرك النفس جميع
ما في الآلتين وتحسبه شيئا واحدا متصلا **قال** وقد نرى المتحرك ساكنا آه
اقول الحركة تثبت بمرتبة البصر اذا ادرك الشي في موضع محاذ ثم بالشي بعد ان
ادرك في موضع شي آخر محاذيا لغير ذلك الشي حكمت النفس عند مجموع الادراكين بحركة
ذلك الشي اذا كانت المسافة قليلة القدر لا تميز البصر بين الادراكين فتحسبه النفس ساكنا
اما راكب السفينة فلما لم يدرك لبدنه انتقالا من موضع الى موضع حسبه ساكنا واذا تبدلت
محاذاته لاجزاء الشط مع تخيل سكونه في نفسه حسب الشط متحركا فكون ذلك التبدل شبيها

شبيها بالتبدل الاول **قال** بجان الاول من خمسة اوجه آه **اقول** قد مر ان
ان هذه الشكوك اذا صدرت عمن لا يعترف بالمحسوسات والاوليات فلا يستحق الجواب ولا يمكن ان
يجاب عنها اما اذا صدرت عمن يثق باحكام العقل فينبغي ان يجاب بما ينبهه على اسباب الغلط اما
ان البصر قد يدرك الصغير كبيرا فعليه كلام وهو ان البصر اذا ادرك الشي صغيرا لم يدركه معه كبيرا ولا بالعكس
والحاكم بان المدرك في الحالتين شي واحد لا يمكن ان يكون هو البصر لان الحاكم لا يحكم الا عند ادراكه في
الحالتين معا فاذن هو العقل بتوسط الخيال وهذا الغلط انما توهمه العقل لا البصر وذاك ان
العقل حكم على الشي لم ترسم الخيال ما الصغر اذ البصر احس به كذلك ثم وجد البصر احس به كبيرا فتوهم ان
البصر غلط في ابصاره ولم يغلط هو على ما نبينه ههنا وبيان ذلك ان الابصار يكون اما بانطباع
شبح المبصر في البصر واما بوقوع شعاع من البصر الى المبصر والاقرب الى الحق هو الاخير وينبغي
ان لا يلتفت الى قول من يبطل القول بالشعاع بان الشعاع ان كان جسما لزم تداخل الاجسام وان كان
عرضا لزم القول بانتقال العرض من محل الى محل آخر لان شعاع النيرين كالشمس والقمر والنار موجود يقينا
فما يدفع به المخالفين هناك يندفع به بعينه ما اورده من الاشكال على الشعاع البصري ثم ان
الشعاع يمتد من في الشعاع الى ... بل الشعاع من غير تخلل فصل قال عن الشعاع او تراكم باجتماع
شعاع من ما خذ واحد من ذلك الممتد في بعض اجزاء امتداده بل على هيئة مخروط مستدير مجوف
راسه عند ذي الشعاع وقاعدته على سطح قابل الشعاع الكثيف وينعكس منه اذا كان مقابلا الى ما
على زاوية مساوية للزاوية الحادثة بين الشعاع الممتد والسطح الصقيل وتسمية زاوية الشعاع وينفذ
في القابل الشفاف ذي السطح الصقيل وينعكس عن سطحه وينعطف نحوه الى جانب ذي الشعاع
كلها معا والانعكاس مع الانعطاف يكونان بزاويتين متساويتين لزاوية الشعاع فقد تبين
جميع ذلك في مواضعه والشعاع البصري في اكثر الحيوانات يحتاج الى ... اعني الى شعاع شي
من الاجسام ذوي الاشعة ويستعان في تحصيله اتصاله بالمبصرات يتوهم خطوط تخرج في
سطح المخروط الشعاعي يكون الابصار بزاوية تحدث من تلك الخطوط عند راس المخروط فكلما
كان المبصر اقرب الى البصر يكون تلك الزاوية اوسع فيراه البصر اعظم وكلما كان ابعد منه يكون
يكون تلك الزاوية اضيق فيراه البصر اضيق الى ان تتقارب الخطوط ويصير عند الحس لتوهم انطباق
بعضها على بعض كخط واحد فيراه البصر كنقطة وبعد ذلك يمحى اثره فلا يراه وهذا على راي القائلين
بالشعاع واما القائلون بالانطباع فيقولون ان الزاوية التي تحدث على سطح الرطوبة الجليدية

يصغر ويكبر بحسب بعد المرئي وقربه والبصر يدرك المرئي بتلك الزاوية لنعد الى القول
بالشعاع ونقول اذا تقررت هذه القاعدة فاعلم ان النار في الظلام اذا كانت قريبة من
الرائي نفذ الشعاع في الظلام الى الهواء المضيء المجاورة للنار فرأى البصر ما حولها معونة من نورها
وميزها منها فرآها على ما يقتضيها زاوية الابصار واذا كانت بعيدة جدا لم ينفذ الشعاع في الظلمة الكثيفة
فلم ير ما حولها من الهواء المضيء بنورها ورآهما واحدا بزاوية اصغر فرآها اصغر كما في سائر المرئيات
واذا لم يكن قريبة ولا بعيدة جدا فان الشعاع البصري المحاذي لما حولها لم ينفذ في الظلمة نفوذا تاما
فلم يميز النار عن الهواء المضيء بل ادركهما معا جملة واحدة فيراهما البصر بزاوية اوسع من الزاوية التي يحيط
بها المحاذات وحدها واما الرؤية في سبب الغيبة في الماء كالالة الحاصة فهو ان العين ترى في
الماء بالامتداد الشعاعي النافذ والمنعطف معا ولا يتمايز الشعاعان لقربهما من سطح الماء اما
اذا صارت بعيدة وصار الشعاعان متمايزين فيراها بالنافذة وبالمنعطف في موضعين
متمايزين في حالة واحدة واما رؤية الخاتم كالسوار عند قربه من العين فلتوسع الزاوية الشعاعية
التي يحيط اضلاعها بالحلقة عند العين وادراك الاشياء البعيدة صغيرا لكون تضيق تلك
الزاوية كما مر قال وقد نرى المتحرك الى جهة متحركا اه اقول
ليكن السائر الى جهة ينتقل من ا الى ب والقمر بالقياس اليه مثل ج والغيم المتوسط
بينهما الذي لا يحجب القمر لرقته مثل د ه فاذا كان السائر عند ا كان شعاعه الممتد الذي
به يرى القمر كخط ا د ج واذا انتقل الى ب صار شعاعه كخط ب ه ج فيتخيل ان
القمر يتحرك من د الى ه في جهة حركته اذ رآه اولا محاذيا لنقطة د من الغيم ثم منتقلا منها
الى ه واما القمر المتحرك الى خلاف تلك الجهة فلا يحس بحركته لما مر واذا ليكن الناظر
ساكنا عند نقطة ا ورأى القمر وهو ج محاذيا لنقطة د من الغيم ثم تحرك الغيم في جهة ه ووصلت
نقطة ج فيتخيل ان القمر يتحرك من د الى ج وهو خلاف جهة حركة الغيم ولا يحس بحركة الغيم
لان انتقاله من المحاذاة بالقياس الى السماء لا يتغير في حسه لتشابه اجزاء السماء واجزاء
الغيم في الحس واذا كان الغيم مثل ج ه فقط والناظر عند ا رأى القمر بعيدا من طرف الغيم بقدر
ب ج ثم تحرك الغيم الى ان وصل مبدأه وهو نقطة ج الى الموضع الذي كان فيه د رأى
القمر وهو ج محاذيا لنقطة ج فيتخيل ان القمر يتحرك من د الى ج فسار الى جهة الغيم وهو خلاف
جهة حركة الغيم قال وقد نرى المستقيم منعكسا اه اقول اذا انعكس شعاع

شعاع البصر من سطح الماء الى الاشجار على وجه يكون زاويتا الشعاع والانعكاس
متساويتين ينعكس الشعاع الى رأس الشجر من موضع اقرب الى الرائي والى اسفله من موضع
ابعد منه الى ان يتصل قاعدة الشجر بقاعدة عكسه فليكن الرائي ا وسطح الماء ب ج والشجر
القائم على ذلك السطح د ج ولينعكس الشعاع النافذ من ا الى نقطة ه منها الى رأس الشجر وهو
نقطة د بحيث يكون زاويتا ا ه ب د ه ج متساويتين اقول لا يمكن ان ينعكس من نقطة
على جهة ب من ه شعاع الى جزء اسفل من رأس الشجر كنقطة ح والا فلينعكس من نقطة ز ويكون الشعاع
النافذ من ا الى ز منعكسا عنه الى ح و ح يجب ان يكون زاوية ا ز ب الخارجة عن مثلث ا ز ه اعظم
لكن زاوية ا ز ب مساوية لزاوية ح ز ج وزاوية ا ه ب مساوية لزاوية د ه ج فزاوية ح ز ج اعظم
من زاوية د ه ج ويكون اعظم كثيرا من زاوية ح ه ج فالداخلة في مثلث ح ز ه اعظم من خارجتها هف
مح ولا يمكن ان ينعكس منه شعاع الى جزء اسفل من رأس الشجر كنقطة ح والا لكانت زاوية د ه ب
مساوية لكل واحدة من زاويتي د ه ج ح ه د والعظمى والصغرى هف فاذن لا بد من ان ينعكس الى كل
نقطة اسفل من الرأس اسفل من نقطة يكون بين ه الى ج ابعد حتى يتصل القاعدة بالقاعدة
ولما كانت النفس لا تدرك الانعكاس فلها استفوده لرؤية المرئيات بنفوذ الشعاع
على الاستقامة بحسب الشعاع المنعكس نافذا في الماء ولا يكون في نفس الامر نافذا فان الماء
ربما لا يكون عميقا بقدر طول الشجر او يكون كدرا لا ينفذ فيه الشعاع ا ه و ح بحسب ان الرأس
الشجر اكثر نزولا في الماء لكونه ابعد من اصله وباقي اجزائه على الترتيب فيراه كانه منتكس تحت
سطح الماء وهذه المسائل وان كانت متعلقة بالهندسة اوردناها ههنا لان الكلام انجر اليها
قال وكما اذا نظرنا الى المرآة اه اقول المرآة الطويلة المستقيمة في الطول
والمنحنية في العرض كقالب اسطوانة مستديرة اذا نظر اليها بحيث يكون طولها محاذيا
لطول الوجه نرى الوجه فيها طويلا طوله بقدر طول الوجه قليل العرض لانعكاس الشعاع
العرضي مما هو اقل عرضا مما لو كان مستقيما وذلك لان الطول ينعكس من عاكس
مستقيم والعرض ينعكس من عاكس منحن واذا نظر اليها بحيث يكون طولها محاذيا
لعرض الوجه كان الامر بالعكس فنرى الوجه عريضا عرضه بقدر عرض الوجه وطوله اقل من طوله واذا
نظر اليها بحيث يكون طولها موربا في محاذاة الوجه نرى الوجه معوجا واذا كانت المرآة
بحيث ينعكس منها الشعاع من موضعين او اكثر الى موضع واحد رأى الناظر فيها لنفسه وجهين

على

انه

او اكثر او اصغر او اكبر من بعضها او في وجه منكسا لكن في الاختلافات المتنوعة التي عليها كرة كتب المرايا وبحثات المتخذ ذات المرايا على وجه يقصده ونه فقد ظهر مما مر ان كل ذلك غلط بديهة لا ادراك النفس من المحسوسات المتادية اليها لا غلط الحس **قال**

وثانيها ان الحس قد يحكم الى قوله فثبت ان حكم الحس بالبقاء غير مقبول **اقول** الحكم بالبقاء هو الحكم بان الموجود في الزمان الثاني هو بعينه الموجود في الزمان الاول وهذا الحكم لا يصح من الحس لانه لا يقدر على استحضار الزمانين فكيف يستحضر الموجود فيهما فاذن الحكم بالبقاء لا يكون الا من العقل والعقل انما غلط اذا عقل المشترك بين الشيئين المتشابهين ولم يعقل ما به يمتاز كل واحد منهما عن الآخر فاحالة هذا الغلط من على الحس ليس بصواب واما حكم الاشعري بان الالوان غير باقية فمبني على بحث اصول لهم المسلمة عندهم وهي ان الاعدام لا يمكن ان يكون فعلا لفاعل وان الموجود الباقي حال بقائه مستغن عن المؤثر وان الاثر الا ... فلما تقرر هذا شاهدوا اعراضا لا عدم وجودها التزموا القول بتجددها حالا بعد حال والمعتزلة لما جوزوا طريان الضد على محل الضد الآخر المقتضي لانتفائه لم يقولوا بذلك والفلاسفة لما جعلوا الباقي حال بقائه محتاجا الى المؤثر لم يحتاجوا الى ارتكاب ذلك والنظام من المعتزلة جعل الاجسام ايضا غير باقية بمثل ذلك وهذه الاحكام غير متعلقة بالحس **قال** وثالثها النائم قد يرى في النوم آه **اقول** النائم يرى في خياله مثل ما يرى المستيقظ الا ان المستيقظ لما كان واقفا على احكام اليقظة حكم بان احدهما واقع حق والآخر غير واقع وغير حق والنائم لما كان غافلا عن الاحساس حسب ان الواقع هو الذي يراه في خياله وهذا ليس بغلط حسي بل هو غلط للنفس من عدم التمييز بين الشيء وبين مثاله حال الذهول عن الشيء **قال** ورابعها ان صاحب البرسام **اقول** حكم صاحب البرسام حكم النائم فانه لاستغراقه في الحال وغفلته عن الاحساس يحكم بنفسه بمثل ما يحكم به النائم وفي جميع هذه الاحوال لم يعرض للانسان حالة لاجلها يرى ما ليس بموجود موجودا فانه لم يرد ذلك بل ادرك بخياله شيئا غفل معه عن الاحساس فظهر ان الحس لم يدرك ما ليس بموجود في حال من الاحوال اصلا **قال** واذا جاز ذلك آه **اقول** لم يثبت الاحساس للشيء غير واقع في مواضع اصلا وما ذكره من الاغلاط فيما شاهده الاصحاء وكثير ره فيما يدركه النائم والمريض فيما يراه والعقل الصريح ونحن لم نثبت الوثوق بالمحسوسات بدليل بل نقول العقل الصريح يقتضيه وهذه الاجوبة انما نوردها لبيان اسباب الغلط الذهني بعد ان

ان حكم العقل بكون ذلك غلطا للذهن لا لاثبات صحة ما ندركه بالحواس كما قد مر بيانه واما قوله انتفاء السبب الواحد لا يوجب انتفاء الحكم قلت نعم لو اثبتنا صحة الحكم بثبوت المحسوسات في الخارج بدليل لكان الامر على ما ذكره لكنا لم نثبت ذلك الا بشهادة العقل من غير رجوعه الى دليل فليس علينا ان نجيب عن هذه الاشكالات فان احتمال عدم الصحة فيما يشاهده الاصحاء ممتنع عند بديهة العقل من غير تامل في الاسباب وحصرها وانتفائها وجاز امتناع حصول المسبب عند انتفاء الاسباب وغير ذلك مما يثبت بالنظر الدقيق والجليل **قال** وخامسها انا نرى الثلج آه **اقول** قد تبين عند المحققين ان البياض انما يكون بتعاكس الاضواء بين سطوح اجسام مشفة والجمد والزجاج مشفان ولا شفافهما كان لهما ضوء ومتى كان ذو سطح واحد لم يكن تعاكس ضوء فيهما اما اذا انكسر او وجدت لهما سطوح تعاكس الضوء من بعضها الى بعض فيحدث البياض فان لم يكن معها ما يوجب التزاق بعضها ببعض رأى كل واحد من اجزائها شفافا خاليا عن اللون لعدم السطوح المختلفة في ذلك الواحد الذي هو شرط في حدوث البياض واذا كان معها ما يوجب التزاق بعضها ببعض صار جسما واحدا ابيض كما في بياض البيض المسلوق فانها قبل السلق كان لها ضوء ولم يكن فيها قابل ضوء كما في الماء وبعد السلق تعاكس الضوء بين اجزائه وبين ما بينه فيحدث البياض والماء اذا كان ما عاد اسطح واحد كان له ضوء ولم يكن فيها قابل ضوء فلم يكن فيه تعاكس اما اذا تزبد او انجمد اجتمع الامران فيه وحدث البياض كما في بياض البيض المسلوق ما يوجب فيه مع ذلك التزاق والتماسك فصار جسما واحدا ابيض ولم يكن امتياز بعض اجزائه من البعض فلا تبين للتامل فيه شفاف الجزء الواحد كما في الثلج والزجاج فظهر من ذلك ان كل ما كان جزؤه ملونا يمتنع ان يكون اجزاؤه ملونة **قال** فثبت بهذه الوجوه آه **اقول** قد ظهر ان الحس ليس له حكم في شيء من المواضع فيبطل القول بان حكم الحس قد يكون باطلا ولذلك كان غير معتمد عليه **قال** واما الكليات آه **اقول** قد عد من الحسيات في صدر الباب العلم بان الشمس مضيئة وان النار حارة من غير تقييدهما بما يجعل الحكم شخصيا وحكم هيهنا بان الحس لا يقوى على اعطاء الكليات البتة وذلك يقتضي ان لا يكون ما عده من في الحسيات حسيا وقد قال هيهنا ان الحس لا يشاهد الا هذا الكل وهذا الجزء فاذن لزمه ان يكون الحكم بكون النار حارة وكون الكل اعظم من الجزء متساويا في كونهما عقليين ولهما مبادئ محسوسة وهذا خبط ظاهر **قال** ثم الذي يدل على ضعف البديهيات آه **اقول**

اذا كان الاحساس شرط حصول الحكم العقلي البحت من ذلك ان يكون الاحساس اقوى من التعقل
فان الاستعداد شرط في حصول الكمال وليس باقوى من الكمال **قال** وجدنا هذه الثلثة
اقول لو كانت الثلثة الاخرى متفرعة على الاول لكانت نظرية غير بديهية لكنهم
عدوها في البديهيات فعلمنا ان اعتمادهم في الحكم بصحتها على بديهة العقل لا على مقدمة
اخرى **قال** اما قولنا الكل اعظم آه **اقول** هذا البيان مبني على ان الكل هو الجزء مع زيادة ولا نعني بكون الكل اعظم من الجزء الا هذا فهو لو كان حجة
على ثبوت هذا الحكم لكان مصادرة على المطلوب **قال** واما قولنا الاشياء
المساوية آه **اقول** هذا بيان ان الشيء المساوي لمختلفين مخالف لنفسه وهو
غير ما ادعى بيانه فان اراد به البيان ما يختلف فليس قولنا المساوي لمختلفين مخالف لنفسه
اوضح من قولنا المساويان لشيء بعينه متساويان حتى يبين هذا بذاك **قال**
واما قولنا الجسم الواحد آه **اقول** عدم الامتياز لا يكون هو الاتحاد فان المثلين
من كل جهة لا يتمايزان ومع ذلك لا يكونان واحدا وكان من الصواب ان نقول لو كان جسم
في مكانين لكان الواحد اثنين ورجح بكون وجود احد المثلين وعدمه واحدا مع ان الحكم المذكور غير
محتاج الى هذا البيان **قال** لو لم يكن الكل اعظم آه **اقول** الكل هو جزءان وجزء
هو احدهما ولا يحتاج في ان الشيء مع غيره اكثر منه وحده الى ان يعرف ان لاحد الجزئين اثرا
اولا والحكم بان كون الشيء مساويا لمختلفين مقتض لمخالفته لنفسه بيان لكون شيئين
متساويين لشيء واحد متساويين وليس بأولى من ان يكون هذا الثاني بيانا للاول فان
الحجة ينبغي ان يكون ابين من الدعوى وليس ههنا لاحد الحكمين فضيلة في كونه ابين من الآخر
ودعوى ان كل من تصور هذه الحجج ولم يقدر على القضاء بتصور هذه الحجج وان لم يقدر على العبارة غير مسلم **قال** ان اجلى البديهيات آه **اقول** لا شك انه
اجلى من غيره ولذلك سماه الحكماء باول الاوائل يعني في الوضوح وكونه اوضح لا يدل
على وضوح غيره ولا يدل على احتياج غيره في الوضوح اليه **قال** احدهما ان هذا
التصديق آه **اقول** النفي هو رفع الاثبات ورفع الاثبات الخارجي اثبات ذهني
منسوب الى الذهن لا اثبات خارجي كونه في الذهن متصورا ومتميزا عن غيره ومتعينا في
نفسه وثابتا في الذهن لا ينافي كونه ما هو منسوب اليه لا ثابتا في الخارج فالحكم بان ما ليس

ثابت في الخارج غير متصور مطلقا باطل لانه متصور من حيث انه ليس ثابتا في الخارج
غير متصور لا من حيث هذا الوصف وذلك التصديق موقوف على هذا التصور من هذه
الحيثية لا على ما نسب اليه هذا الوصف ولذلك لم يكن ممتنعا **قال** وثانيهما
لو سلمنا آه **اقول** الحكم بان الامتياز يستدعي ان يكون للممتازين هوية
غير مسلم فان الهوية واللاهوية ممتازان وليس للاهوية هوية ولو فرضنا انها هوية
لكانت بذلك الاعتبار داخلة في قسم الهوية وباعتبار ما فرض له هذا الاعتبار قسيما للهوية
وكذلك القول في رفع العدم ولا يلزم الخلف لانا نجيب عن الاول بان رفع الثبوت الشامل للخارجي
والذهني تصور لما ليس بثابت ولا متصور انه فيصح الحكم عليه من حيث هو كذلك التصور ولا يصح
من حيث هو ليس بثابت ولا يكون ساقطا لاختلاف الموضوعين ولا مانع من ان يكون
شيء قسيما للشيء باعتبار وقسيما منه باعتبار مثلا اذا قلنا الموجود اما ثابت في الذهن واما
غير ثابت في الذهن فاللاموجود قسيم للموجود ومن حيث له مفهوم قسم من الثابت في الذهن
فاذن قد انحل الشك من غير تعارض الدليلين **قال** فان كان الاول كان اه **اقول**
الكائن سوادا هو عين الكائن موجودا والسواد مغاير للوجود وذلك لان ههنا شيئا واحدا
يقال له تارة انه سواد وتارة انه موجود فالمقول عليه فيهما واحد والمقولان متغايران وادى
القسمة الى كون احدهما هو عين الآخر او مغايرا له بالحاصرة وتجوزه قسم اخر وهو ان يكونا
متحدين من جهة ومتغايرين من جهة اخرى لا يلزم من كون المغايرة قيام احدهما
بالآخر فانا اذا قلنا الحيوان جسم لا يلزم منه قيام الجسم بالحيوان وايضا لا يلزم من كون
الوجود قائما بالسواد كون السواد في نفسه معدوما واذا كان السواد في نفسه لا موجودا و
لا معدوما لم يعد البحث ولم يكن الشيء الواحد موجودا مرتين وليس الوجود صفة موجودة فان
ذلك يقتضي ثبوت الوجود للوجود وبقيته ولا يلزم من سلب صفة الوجود عن الوجود
وثبوت العدم له وثبوت الواسطة فان ذلك انما يلزم بملاحظة معنى الوجود والعدم
او سلبهما مع مفهوم غير الوجود وحين يلاحظ نفس الوجود ولا مع ملاحظة الغير لم يلزم ذلك
ولا يلزم من ذلك كون الالوان والحركات لمحل غير موجود فان كون الوجود حالا في محل غير
موجود لا يقتضي كون اللون والحركة حالين في محل غير ملون ولا متحرك فظهر ان جميع ما قاله في
هذا الموضع خبط لا يليق ايراده بامثاله **قال** الثاني اذا كان الوجود آه **اقول**

لو كان السواد والوجود متغايرين مطلقا للزم الحكم بوحدة الاثنين لكنهما ليسا كذلك وليس المراد
ايضا ان مسمى السواد ومسمى الوجود واحد لان السواد موصوف بالموجودية او موصوف
بتلك الموصوفية حتى يعود التكرار او وحدة الاثنين بل المراد ان الشيء الذي يقال له انه
سواد هو بعينه الذي يقال له انه موجود وذلك هو القسم الخارج من قسمة اللذين اوردهما
قال ومعلوم انه متناقض اقول ليس المراد عند من يقول ماهية السواد عين
وجوده من قولنا السواد معدوم ان السواد ليس بسواد والموجود ليس بموجود بل المراد
عنده من هذا القول نفي السواد لا اثبات نفيه له فلا يلزم منه تناقض قال وان جعلنا
وجوده زائدا اه اقول قد مر ان الماهية من غير اعتبار شيء معها لا يكون موجودة
ولا معدومة ولا يلزم من اتصافها بالوجود قيام الوجود بالماهية المعدومة فهذا اعني
الوجه الاول وسلب الوجود على الوجه الثاني عن ماهية السواد لا يقتضي كون الماهية متميزة عن غيرها
ومتعينة في نفسها وثابتة في نفسها فان التميز صفة غير الماهية وكذلك التعين والثبوت
والمسلوب عنه هو نفس الماهية لا الماهية مع تميزها واذن لا يكون حصول الموجود له
شرطا في سلب الوجود عنه والذي يقال ان المسلوب عنه الوجود موجود في الذهن
فالمراد به انه مسلوب عنه الوجود عند كونه موجودا في الذهن فان كونه موجودا في الذهن
صفة مغايرة له والمسلوب عنه هو الموصوف فقط لا باعتبار كونه موصوفا بهذه الصفة
او غيرها وان كان بحيث يلزمها هذه الصفة او غيرها وهذا على الوجه الثاني واما امتناع
خلو الماهية عن الوجود فلا ينافي اعتبار الماهية الموصوفة بهذا الامتناع وحدها وتلك
الماهية اذا اخذت لا مع هذا الامتناع يمكن ان تلحقها العدم فلا انما يستحيل الحكم عليها
بالعدم اذا اخذت مع لاحقها المقتضية لوجودها فظهر ان قولنا السواد موجود
السواد معدوم مفهوم محصل والقسمة المهاصادقة صحيحة قال الاول اه تم الحكم
اقول اما قوله اذا قلنا الجسم حكمنا بوحدة الاثنين فقد مر الكلام فيه واما قوله
موصوفية الجسم بالسواد يجب ان يكون وجودية لان نقيضها وهو اللاموصوفية سلبي ونقيض
السلب ايجاب فليس مستقيما لانا اذا قلنا اللاموصوفية سلبية لزم منه ان يكون
اللاكاسة موصوفية بطريق عكس النقيض وذلك لان سلب الاعم يكون اخص من سلب الاخص
والحكم بان الموصوفية ايجابية عكس لازم من تلك القضية وهذا الغلط من باب ابهام

ابهام العكس ثم ان الحكم بان الموصوفية ايجابية لا يقتضي كونها وجودية فان العدمي قد يكون معدولة
الجانبين وهذا غلط في غلط قال فتلك الموصوفية زائدة عليهما اقول ان كانت الموصوفية
زائدة على الجسم والسواد فمن اين وجب ان يكون تلك الزائدة صفة للجسم وان كانت صفة ويكون الموصوفية
بتلك الصفة زائدة عليها لم يلزم التسلسل لان هذه الاوصاف امور اعتبارية يجب بتصور الاعتبار
وتنقطع عند ذكر الاعتبار قال فان قلت الموصوفية ثابتة في الذهن اه اقول
مطابقة الذهن للخارج انما يكون شرطا في الحكم على الامور الخارجية بالاشياء الخارجية المعقولات
وفي الاحكام الذهنية على الامور الذهنية فليست بشرط والنسب والاضافات امور لا يكون
لها وجود الا في العقل واعتبار ما في الامور الخارجية هو كون تلك الامور صالحة لان يحصل منها
تلك النسب والاضافات اي يكون بحيث اذا تعقلها عاقل حصل في عقله تلك النسبة او الاضافة
قال الاعتراض الرابع اه اقول ردية هذه المنفصلة قوله الجسم اما ان يكون اسود واما ان
لا يكون لانه اذا بطل كونه اسود صح لا كونه اسود قال لانه نقيض الامتناع اقول الامتناع
اعتبار عقلي والكلام فيه كما في غيره من الاعتبارات والا امتناع اذا حمل على المعدوم لا يكون
الحمل كليا فان بعض المعدومات غير ممتنع وبعضها ممتنع ولا يلزم من كون اللا امتناع عدميا كون
الامتناع وجوديا فان اللاانسان وجودي بعض اللاانسان لانه وجودي مع ان الاحكان باللامكان العام
عدمي بعض الممكنات عدمي وهذه قاعدة الغلط واحد يستعملها كثيرا في كلامه قال وذلك
هو الواسطة اقول الامتناع نسبة معقولة بين متصور ووجوده الخارجي في التصور وليس نفيا
محضا ولا شيئا ثابتا في الخارج وليس في الخارج شيء موصوف بالامتناع لولا تعقل ذلك وليس
الامتناع فرض شيء في الخارج حتى يكون جعلا لو لم يطابق الخارج والمطابق للوجود وهو عدم
المتصور في الخارج عدما ضروريا بالذات ذلك المتصور فليس الامتناع من حيث هو وجود
في العقل بممتنع انما هو صفة ثابتة في العقل لمتصور ذهني مقيس الى وجوده الخارجي لا يلزم
من ذلك القول بالواسطة قال فيكون الشيء موجودا من حيث اه اقول الماهية
لا تكون موجودة الا في آن الوجود واما في زمان العدم فلا ماهية الا في التصور العقلي كما في التقرير
في زمان الامتناع وكذلك في آن الحدوث فان مفهوم الحدوث على ما فسره معنى يدخل فيه ثلثة اشياء
الوجود والعدم ونسبة بينهما ولا شيء ما يدخل في مفهومه العدم والنسبة اليه موجود في الخارج
فالحدوث معنى معقول هو صفة يحصل في العقل عند تعقل العدم والوجود المترتب عليه والماهية في العقل

الموصوفة بتلك الصفة لا يكون موصوفة بالوجود وحده فلا يكون موجودة في الخارج
بل لا يكون موجودة في العقل فلا يلزم من ذلك الواسطة بين الوجود والعدم لان معنى الواسطة
ان يكون الماهية في الخارج غير موصوفة بالوجود ولا بالعدم وذلك صح لان كون الماهية
في الخارج موجودة في الخارج فكونها في الخارج غير موصوفة بالوجود تناقض لا يقال الجسم
في آن انتقاله من السكون الى الحركة موجود وليس بموصوف بالسكون ولا بالحركة ولكن
ان في الجسم في ذلك الآن موجود في العقل فقط فاذن هو في ذلك الآن لا ساكن ولا متحرك
ويلزم منه الوسط بين منه الواسطة بين السكون والحركة المتقابلين لانا نقول وجود
الحركة لا يمكن ان يكون آنيا فان ذلك وجود السكون وانتفاؤهما عن شيء من شانه ان يوصف
احدهما فيقتضي واسطة بينهما لكن الجسم في الآن الذي هو الفصل المشترك بين زمان الحركة
وزمان السكون لا يكون من شانه ان يوجد فيه حركة او سكون فلا يلزم من وجوده في ذلك
الآن ثبوت واسطة بين الحركة والسكون يكون الجسم موصوفا بها في ذلك الآن وهذا بخلاف
ما نحن فيه لان الماهية في الآن الذي لا يكون موصوفة بالوجود المحض لا يكون ثابتة فان ثبوتها
في حال اتصافها بالوجود فقط **قال** ولا يؤثر آخراه **اقول** الاصل في الانفعال
والانقطاع الانفعال لا يصح الا اذا كان الانفعال في شيء موجود بالتدريج كالحركة واما اذا
الانفعال لا شيء فلا يكون هناك احد ولا انقطاع والمتوسط بين المنتقل عنه والمنتقل اليه
الا اذا كانا موجودين وههنا لما لم يكن المنتقل عنه ثابتا فلا ثبوت للانتقال اصلا والموصوف
لا ثبوت صفة له الا اذا كان اصل الثبوت له فاذن لا متوسط بين العدم والوجود **قال** فهذه
قطرة من بحار الاشكالات **اقول** هذه الاشكالات لا يشكل غير الاذهان التي تعودت
التقليد ولم تألف النظر في الحقائق والناظر المميز لا يشك في انها اغلاط ومغالطات
قال احدها انا اذا رأينا زيدا اه **اقول** العقل جازم بلا تردد ان هذا الزيد
هو الاول لو كان حكمه موقوفا على نفي الاحتمال المذكور لكان ذلك الجزم نظريا لا بديهيا والمسلمون
لم يتفقوا على ان اعدام الموجود الباقي ممكن فالاولى ان كل موجود يحصل منه موجود هو اثره
ولهذا ذهبت المعتزلة الى ان الاعدام يكون بايجاد ضد الموجود حتى مشائخهم قالوا ان الله تعالى
قبل القيامة يخلق عرضا هو الفناء لا في محل هو ضد جميع ما سوى الله تعالى فيفنى بوجوده ما سوى الله
وهو لا يبقى زمانين فيفنى ولا يبقى غير وجه الله ذي الجلال والاكرام وذهب النظام الى ان جميع

الاجسام والاعراض غير باق زمانين بل يجددها الله تعالى حالا فحالا وذهب ...
الى مثل هذا القول في الاعراض وقال جميع من لا يجوز اعادة المعدوم بان الاجسام لا يفنى ولكن
يفنى التأليفات التي بين اجزائها فيكون الاجل وذلك كله فاعدام زيد الاول ليس ممكن عند
اكثر المسلمين وما لا يمكن لا يكون مقدورا للفاعل المختار **واما على مذهب الفلاسفة** فالتشكيك
الغريب لا يكون الاسباب فاعلا ولا بد معه من سبب قابلي حتى يحصل الاثر ومادة
زيد الاول في نفسه لا يمكن ان يفنى ومادة الزيد الثاني لا يمكن ان يتصل بها صورته الا بعد
حصول عنده الانساني وتغذيته ونشوه حتى يصير بعد مرور مدة من الزمان انسانا كاملا فهذا
الدعوى على المسلمين وعلى الفلاسفة غير مطابقة لمذاهبهم وهب انهم يقولون بذلك الا ان
العقل لما كان جازما بنفي ذلك المحتمل لا يقع للعقلاء شك في البديهيات بسبب امثال
هذه الخرافات **فان قيل** فكيف حال معجزات الانبياء عليهم السلام **قلنا** ليس في معجزاتهم
اعدام شيء باق فان جعل العصا حية ثم اعادتها سيرتها الاولى ليس الا تبدل صورة
بصورة واخراج الناقة من الجبل وانفجار الماء من الحجر واحياء الموتى غير ذلك امور
في العقل ليس فيها اعدام باق وايجاد مثل المتقدم وفيه مع ان لبعضها تأويلات لا يمكن
ايرادها ههنا **قال** وثانيها اذا شاهدت انسانا اه **اقول** العقل لا يشك
فيما جزم به بسبب هذا القول الذي قاله وان لم يكن هذا الجزم مثل الجزم بان الكل اعظم من
لكن التفاوت بينهما لا يقدح هذا الجعل احد الجزمين ظنيا واعتبر القضايا التجربية فانها
في الجزم هذا الاوليات مع انها يقينية بعيدة عن الارتياب **لا سيما عند الفلاسفة** فان تولد
شيخ من غير اسباب مادية واستعدادات وترتب كما هو **قال** وثالثها اني
اذا خرجت من داري اه **اقول** اكثر ما ذكره من هذه الاحتمالات مع ان قلب
الحقائق عند المتكلمين محال غير مقدور عليه وتبديل هذه الصور بالصور التي ذكرها عند
الفلاسفة ممتنع **قال** ورابعها اني اذا خاطبت انسانا اه **اقول** في المتكلم
صدور الكلام المنظوم من شخص مع انسان يدل بالضرورة على كونه حيا عاقلا ولا يندفع
ذلك بجعل الفاظا في غير الانسان فلا يدل على كونه ذلك الشخص حيا عاقلا انما يدل على ان
الذات التي يصدر عنها ذلك الكلام حي عالم قادر واما الافعال فلا خلاف في انها
اذا كانت محكمة متقنة كان فاعلها عالما قادرا فهذا الشك ليس بقادح فيما اراد

قدحه لا على مذهب الفلاسفة **قال** وإذا لم يمتنع ذلك آه **أقول**
المحققون من المسلمين وغيرهم من أهل الملل يقولون كل ما أخبر به مخبر صادق فإن كان ممكن
الوقوع حكمنا بصحته وأسندناه إلى القادر المختار وإن كان ممتنع الوقوع فأما أن يرجع فيه
إلى تأويل مطابق للأصول وقبلناه أو يتوقف فيه وإذا تقرر هذا الأصل بين حجته في موضع ما
ذكره أو لم يذكره ومن المقرر أن العلم القطعي لا يندرج بالظنون الفاسدة والأوهام البعيدة
الكاسدة **قال** لأنا نقول لو كان آه **أقول** هذا الكلام هو الدليل على أن
القدح في الضروريات بما أورده من الاحتمالات لا يؤثر في الجزم العقلي به **قال** الشبهة
الثالثة عشر أو لا تقنع آه **أقول** قصور أفهام بعض الناس عن التمييز بين الحق والباطل
واعتمادهم على ما يعتقدون في آبائهم وأساتذتهم بموجب حسن ظنهم فيهم ليس بقادح في الأوليات
وأيضا التشكك في النظريات بسبب ترجح أحد دليلين متعارضين لا يقدح في الضروريات
وصناعة المنطق لا سيما صناعة سوفسطيقا منها إنما بين لإرشاد العقلاء إلى طريق الحق ومجانبة
ما يقتضي الضلال في العقائد والمباحث النظرية **قال** الشبهة الخامسة أنا نرى الاختلاف
الأمزجة آه **أقول** أما استحسان الأشياء واستقباحها فيحق القول فيها وأما مقتضيات
الطبائع والعادات والديانات فلا شك في كونها مؤثرة في اعتقادات العوام لكنها لا تعارض
متانة الحق الذي يعترف به جميع العقلاء حتى البله والصبيان والمجانين وقد حذر طالبي الحق
عن اتباع الأهواء والطبائع والعادات بمثل قول القائل وساوس الشياطين طبه سوابق الطبيعة
وساوس العادة ونواميس الأصلية لا شك أن البديهيات لا يقدح بها **قال** وإن
لم يشتغلوا بالجواب بقيت الشبه خالية آه **أقول** عدم الاشتغال بالجواب لا يقتضي
بقاء الشبه القادحة في الأوليات فإنها مع جزم العقل غير مؤثرة في العقول السليمة إلا أنا لا نشتغل
بالجواب لفقدان ما يتفقون عليه من مبادي الإيجاب ولكون الأوليات مستغنية عن الإثبات
عنها بالحجج والبينات لا يتوجه جوابهم أن شبهكم التي أوردتموها ليست قضايا حسية فهي إما
بديهيات وإما نظريات مستندة إلى بديهيات فلو كانت قادحة في البديهيات لكانت
قادحة في نفسها لأنهم يقولون نحن لم نقصد في إيراد هذه الشبه إبطال البديهيات باليقين
بل قصدنا إيقاع الشك فيها وكيف ما كان فمقصودنا حاصل **قال** الفرقة الرابعة السوفسطائية
أقول إن قوما من الناس يظنون أن السوفسطائية قوم لهم نحلة ومذهب ويتشعبون

النظريات

إلى ثلاث طوائف **اللاأدرية** وهم الذين يقولون نحن شاكون وشاكون
في أنا شاكون وهلم جرا **والعنادية** وهم الذين يقولون ما من قضية بديهية أو
نظرية إلا ولها معارضة ومقاومة مثلها في القوة والقبول عند الأذهان **والعندية**
وهم الذين يقولون مذهب كل قوم حق بالقياس إليهم وباطل بالقياس إلى خصومهم
وقد يكون طرفا النقيض حقا بالقياس إلى شخصين وليس في نفس الأمر شيء بحق وأما
أهل التحقيق فقد قالوا هذه لفظة من لغة اليونانيين فإن سوفا بلغتهم اسم للعلم والحكمة
وإسطا اسم للغلط فسوفسطا معناه علم الغلط كما كان فيلا اسم للمحب وفيلسوف معناه
محب العلم ثم عرب هذان اللفظان واشتق منهما السفسطة والفلسفة قالوا
ليس ولا يمكن أن يكون في العالم قوم عقلاء ينتحلون هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائي
في موضع غلطه وكثير من الناس يتحيرون لا مذهب لهم إلخ وقد رتب مثل هذه
الأسولة والإيرادات ذلك المتحيرون من طلبة العلوم ... وما إلى السوفسطائي
والله أعلم بحقيقة الحال والطريق الذي ذكره صاحب الكتاب أعني التعذيب
إنما اختاروه لأخذ الاعتراف منهم ببعض القضايا الواجب قبولها حتى يمكن
من إرشادهم والبحث معهم بناء على ما اعترفوا به وهذا ما عندي في هذه المباحث أي أن
تصدير كتاب الأصول الدينية بمثل هذا الكلام يقتضي تضليل طلاب الحق والله ولي التوفيق
قال النظر ترتيب تصديقات آه **أقول** إنه حد النظر بما هو أخص منه لأن
هذا الحد يختص بالانتقال من المبادي التصديقية إلى المطالب فلا يتحقق مثل هذا النظر ابتداء
والأكثر أن ينتقل من المطالب أولا إلى مباديها ثم من مباديها إليها وهذا لا يدخل تمامه
في الحد المذكور وأيضا ترتيب تصورات يتوصل بها إلى آخر لم يدخل فيه وهذا القسم هو الذي
أنكره صاحب الكتاب ويتقدم ذلك تحليل تصور إلى مبادئ ويتألف منها الحد أعني الانتقال
من المحدود إلى الحد حتى يتأتى بعد ذلك الانتقال من الحد إلى المحدود والحد الجامع للنظرين هو
الانتقال من أمور حاصلة في الذهن إلى أمور مستحصلة هي المقاصد والفكر بحسب الاصطلاح
كالمرادف للنظر **قال** والجواب عن الأول آه **أقول** حاصل الجواب
عن أول شبهة السمنية أن العلم بأن نتيجة القياس المفروض علم نظري حاصل من مقدمتين
أحدهما أن تلك النتيجة لازمة بالضرورة لضروريتين وهذه المقدمة ظاهرة البيان كأنه

في المنطق وثانيهما ان كل لازم بالضرورة لضروريين علم بالضرورة فاذن نتيجة القياس المذكور
علم بالضرورة وهذه النتيجة نظرية مستفادة من مقدمتين ثم العلم بان نتيجة القياس المفروض علم
بالضرورة بديهي يحصل من نفس تصورها فينقطع التسلسل والجواب عن باقي شبههم كما ذكروا اما
واما الجواب عن ثاني الشبهات وهو المعارضة بغلط الحس في كل مثل به ان الحس يغلط مع انكم معترفون
بكون حكمه حقا فغلط العقل ايضا كذلك فاما ان تعترفوا بحقية احكام العقل واما ان تنكروا حقية احكام الحس
وهذا جواب جدلي والجواب الحق ان وقوع الغلط في البعض مع جواز الاحتراز عنه لا يوجب رد
الكل والاحتمال غير باق مع جزم العقل وعن رابعها وخامسها كما ذكروا واما السادس
فالقول بالجزء الذي لا يتجزى مذهب ابن الراوندي والقول بالهيكل المحسوس مذهب بعض المتكلمين
ومذهب محققيهم ان تلك البنية اجزاء يتعلق بها الحيوة والقول بالاجسام اللطيفة السارية في البدن
مذهب النظام من المعتزلة والقول بالمزاج مذهب جالينوس وبعض الاطباء والقول بالنفس المجردة
مذهب جمع من المتكلمين وجمهور الحكماء والجواب عنه ما ذكره قال والجواب عن الاول
ان من اتى به اقول هم لا ينكرون استلزام مقدمات اثبات الصانع لنتائجها لكن
يقولون هذا وحده لا يجزي ولا يحصل به النجاة الا اذا اتصل به تعليم لقول النبي عليه السلام امرت ان اقاتل
الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وكثير من الناس كانوا يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم ياخذوا
ذلك منه ما كان ينفع لهم وامثال ذلك كثيرة مثل قوله تعالى قل هو الله احد واعلم انه لا اله الا الله
فامر بهذا القول وبهذا العلم فان لم يقبلوا قوله كفروا مع انهم معترفون بوجود الصانع كما حكى عنهم
في قوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وفي امثاله فلو كانت العقول كافية
لقالت العرب نحن نثبت الصانع بعقولنا ونعرف توحيده ولا نحتاج في ذلك اليك وقد
اختصر مقصدهم هذا في كلام موجز وهو قولهم العقل يكفي ام لا فان كان يكفي فليس لاحد من الخلق [illegible]
هداية غيره من العقلاء وان لم يكف فهو غير اعتراف بالاحتياج الى التعليم ولهم كلام كثير في اثبات
مذهبهم والحق ان التعليم في المعقولات ليس بضروري مع انه اعانة وهو ايضا حث على استعمال
المعقولات العقل وفي المنقولات ضروري كالانبياء عليهم السلام وتعليم الصنف وحده حل
وللمصنف الثاني ان العقل لا يتطرق الى ما يرشدون اليه اما قوله انا نطالبهم بتعيين ذلك الامام
وتبيين ان جهل الناس غير لازم عليهم لانهم ما يدعون ان ما معهم علم علما اجماليا او ذلك مناقبه
والاعتراف بالامامة اذا صار مضافا الى المعارف العقلية غير كاف لحصول النجاة والاخلاق

والاخلاق وضعف هذه الدعوى لتعريها عن الحجة ظاهر قال ان علم محتاج منها الى الطلب
او المعارف فيه خلاف اقول اما من قال اجتماع النظر والجهل المركب في واحد
بعينه ممتنع لذاته كاجتماع النقيضين والضدين احتج بان النظر يجب ان يكون
مقارنا للشك والجهل المركب مقارن للجزم فاجتماعهما هو اجتماع النقيضين ومنافاة
اللوازم قريبة من منافاة الملزومات ومن قال بذلك ابو هاشم ومن قال عدم اجتماعهما
لوجود الصارف كالاكل مع الامتلاء انما قال ذلك لانه تجوز وجود النظر مع عدم
الشك واليه ذهب القاضي وهو مذهب الحكماء قالوا ان كثيرا من الناس يعلمون
مع علمهم بسبب شك الى ذاتهم وذهب ابو اسحق الاسفرائني الى ان الناظر يمتنع ان يكون
شاكا قال والتصور غير مكتسب اقول قد مر الكلام على قوله التصور
غير مكتسب لا وجه لاعادته اما التصديقات فان كانت اولية فالجمع بين تصوري
طرفيها مكتسب هو الحاصل قولا وحصولا وما يحصل هو بسط الاكتساب محصل مكتسب
وان كان بعد الحصول ضروريا وان كانت نظرية فالجمع بين مقدماتها مكتسب
والتوسط في قوله افتقر الى توسط مقدمة اخرى عبارة عن الاكتساب فاذن ظهر ان
من المعلوم ما هو مكتسب اما لذاتها او من جهة استحضارها والقول بان الامر بما لا يطاق
غير جائز مخالف لمذهب اهل السنة وقوله لو صح ذلك بطل اصل ذلك بطل اصل
الدليل اي لو صح جواز التكليف بما لا يطاق لكن ان يكون وجوب المعرفة من ذلك القبيل فلم يمكن
تحصيلها على ان القول بتكليف ما لا يطاق مبني على القول بان لا مؤثر الا الله وهو كلام يتعلق
بمسئلة الجبر والقدر ولا وجه للاشتغال به هاهنا قال الثاني سلمنا امكان الامر
اقول اما المعتزلة فلا يقولون بوجوب المعرفة من جهة الامر بل من جهة العقل فلا يرد
عليهم هذا الاشكال واما اهل السنة فيقولون بامتناع الامر بوجوب امكانه بوجه ان في
الممتنع التقصي منه واذا فحص حصل له العلم السمعي بالوجوب وهذا هو المراد من قولهم وجوب المعرفة
سمعي وامكان معرفة الايجاب لا يتوقف على معرفة الموجب ويكفي مع الاستماع في تحقق
الايجاب ولا يلزم منه تكليف بالمحال قال الثالث سلمنا ولكن لم قلتم اه اقول
اما المعتزلة فلا يحتاجون الى ورود الامر واما اهل السنة فيقولون ورود الامر
المكلف به كان في قوله تعالى انظروا وفي امثاله متفق عليه لا خلاف في ان يحصل الادلة

فرض على الكفاية او على الاعيان **قال** الرابع سلمنا ان التقليد ؟
اقول الظن ممكن الزوال ففي زواله خطر عظيم وقد ورد النص الصريح بالا
بالاحتراز عن الخطر فتعين الامر بتحصيل اليقين قطعا وايضا الوجوب الشرعي يثبت
بالادلة الظنية وهذه الادلة توقع الظن بوجوب المعرفة على الوجه اليقيني **قال**
ويحصل بقول الامام المعصوم آه **اقول** القائلون بان المعرفة تحصل من قول الامام
لا ينكرون النظر بل يشبهون النظر بنظر العين وقول الامام بالضوء الخارجي ويقولون
كما لا يتم الابصار الا بهما فلا تحصل المعرفة الا بمجموعهما ولفظ التعليم يدل على مجموعهما واما الالهام
فلو ثبت وقوعه لما استغنى صاحبه عن الغذاء ومن غيره الا بعد النظر وان لم يقدر على العبارة
عنه واما تصفية الباطن فان اهل التصوف مجمعون على انها لا تفيد بعد طمانينة النفس في
المعرفة سواء حصل من نظر او تقليد واما زوال الاعتقاد بوقوع الشك في بعض المقدمات
فذلك انما يمكن لغير المتيقنين كالمقلدين ومن يجري مجريهم وذلك ان اليقين لا يمكن ان
يزول **قال** سلمنا لكن لم قلتم ان ما لا يتم ؟ **اقول** ما لا يتم الواجب المطلق
الا به وكان مقدورا للمكلف كان واجبا عليه فان الذي كلفه الاتيان كيف كان وهو قادر
عليه من جهة تقدم ما لا يتم ذلك الفعل الا به فهو مكلف بذلك التقدم او لا ثم بذلك الفعل ثانيا
واما وجوب وقوع ما علم الله وقوعه فهو وجوب لاحق بالواقع بعد فرض وقوعه ليس بوجوب
يوجب الوقوع فان العلم بالشيء لا يكون علة له من حيث هو علم به والا فعلمنا بطلوع الشمس غدا
يكون علة لطلوعه غدا وذلك لان المعلول الواحد لا يكون له الا علة واحدة ولو كان العلم
السابق منافيا للاختيار لكان الله تعالى غير مختار في افعاله المحدثة وهو باطل بالاتفاق **قال**
سلمنا لكن لم ؟ **اقول** الوجوب الشرعي لا يرتفع الا باحتمال التخصيص بل تقع بالتخصيص
الواقع المعلوم وقوعه والا فلا يكون شيء بواجب شرعي واما التعويل على ظاهر النص مع التمكن
بشيوعه الاسوله فكالممتنع **قال** وجوب النظر سمعي آه **اقول** حكي عن القفال
الشاشي من اصحاب مذهب الشافعي وعن بعض الفقهاء الحنفية مع كونهم من اهل السنة
انهم قالوا بوجوب المعرفة عقلا والقول بان المعرفة واجبة هو احدى مقدمتي المسئلة المتقدمة
وقوله وفائدة الوجوب الثواب والعقاب **فيه نظر** لان اهل السنة لا يوجبون الثواب على
الطاعة والمعتزلة يقولون بالوجوب على من لا يتصور فيه الثواب والعقاب في افعاله انهم قالوا

قالوا بوجوب الثواب للمكلفين مطلقا عقلا لكنهم مقرون بان تفضل الثواب على الطاعة
سمعي والوجوب العقلي بسبب استحقاق تاركه الذم عقلا فهذا الاستدلال ساقط واما قوله
في معارضة المعتزلة فغير متوجه عليهم لان وجوب النظر عندهم ليس بموقوف على العلم بالوجوب
بل على دفع الضرر المظنون الذي لعله يستحق بسبب الجهل بالمنعم وجب ما لابديهية العقلية
وذلك لا يمكن الا بمعرفته وذلك لا يزول بترك النظر انما يزول بالنظر واما الوجوب السمعي
فلو كفى فيه امكان العلم بالوجوب للزم ان يجب على المكلفين ما لا يعلمونه اصلا لان امكان
العلم بواجبات غير الذي يعلمونه حاصل والصواب ان يقال امكان تصديق الاوامر السمعية
مقتضي وجوب النظر فيها **قال** اختلفوا في اول الواجبات آه **اقول** حكي عن
ابي الحسن الاشعري ان اول الواجبات هو العلم بالله وانما القول بان اول الواجبات هو
النظر فهو مذهب المعتزلة وقيل انه مذهب ابو اسحق الاسفرايني وذهب امام الحرمين الى ان
اول الواجبات هو القصد الى النظر وذهب ابو هاشم الى ان اول الواجبات هو الشك وقيل
ليس بصحيح لان الشك لا يكون مقدورا وان كان مقدورا فلا يكون مرادا لله تعالى
سائر الاختلافات تتعلق باختلاف الاعتبارات كما بينه **قال** مسئلة العلم
اقول الاشعري يقول لا موثر الا الله والعلم بعد النظر حادث محتاج الى الموثر
فاذن هو فعل الله تعالى وليس على الله شيء واجبا وما اكثري فهو عادي كطلوع الشمس كل يوم وذلك
ان افعال الله تعالى المتكررة يقال انها فعلها باجراء العادة وكل ما يتكرر قليلا فهو خارق
للعادة او نادر واما المعتزلة فلما اثبتوا البعض الحوادث موثرا غير الله قالوا بان
كل فعل يصدر عن فاعله بلا توسط شيء آخر كالاعتماد من الحيوان يقولون انه حصل منه
بالمباشرة وكل ما يصدر عنه بتوسط شيء آخر كالحركة التي يصدر عنه بواسطة الاعتماد يقولون
انه حصل منه بالتوليد وههنا قال الاشعري ان الله يخلق العلم بعد النظر على سبيل اجراء
العادة وليس يمتنع ان لا يخلقه بعده وقالت المعتزلة انه يحصل من الناظر بتوسط النظر على
سبيل التوليد فهو متولد واجب وقوعه بعد النظر ووقوع المعلم بعد العلة التامة وصاحب
الكتاب وافق الاشعري في كونه من فعل الله ووافق بعض المعتزلة في كونه واجب الوقوع بعد النظر فخالف
الاشعري في قوله ليس يمتنع ان لا يخلقه وخالف المعتزلي في انه من فعل الناظر واستدل
بالمثال الذي ذكره وله ان يدعي ذلك في حصول جميع اللوازم مع الملزومات للاشعري

ان يمنع قوله مع حضور هذين العلمين في الذهن يستحيل ان لا يحصل العلم بالنتيجة بخوارق العادة
فان العاقل يحكم باستحالة وقوع النطق من الجمادات وقد يقع ذلك عند ظهور المعجزات
الانبياء قسم ع انما اخذ صاحب الكتاب هذا القول عن الباقلاني وامام الحرمين فانهما
قالا باستلزام النظر العلم على سبيل الوجوب لا بكون النظر علة او مولدا ثم ان الاشعرية
ردوا قول المعتزلة باستعمال القياس فان القدماء من المتكلمين كانوا يستعملون القياس
في علم الاصول على الذي يستعمل في الفقه وهو الحاق فرع باصل في حكم بسبب جامع لهما يظنون
انه هو السبب للحكم في الاصل وهو موجود في الفرع فيجب ان يكون مسببه وهو الحكم موجودا ايضا
في الفرع وطالب اليقين لا يعتمدون عليه بل يقولون هذا القياس على تقدير صحته لا يفيد اليقين
بل هو مظنة فقط وعلى تقدير المساعدة في استعماله ربما يفرقون بين الاصل والفرع بان يمنع كون
الجامع مقتضيا للحكم في الفرع وان كان مقتضيا له في الاصل فقال المصنف قياس الاشعري
النظر في قوله النظر لا يولد العلم على التذكر فان المعتزلة وافقه في ان التذكر لا يولد العلم الذي
هو حاله التذكر لا يفيد اليقين لكونه قياسا غير مفيد لليقين ولانا لا نسلم على تقدير المساعدة في
استعمال القياس في المطالب العقلية لان المعتزلة لم يقولوا بالتولد في التذكر لعلة توجد في التذكر
ولا توجد في النظر وتلك العلة ان التذكر ربما يحصل من غير قصد المتذكر والنظر لا يحصل من غير قصد الناظر
فان صحت تلك العلة ظهر الفرق وسقط الاستدلال بهذا القياس وان منعوا الحكم في التذكر
الصه وهو ان يقولوا بتولد التذكر كما قالوا في النظر بعينه وانما امكن ذلك لهم لان ابا هاشم من المعتزلة
قال التذكر السانح للذهن من غير قصد لا يولد العلم التابع له لان ذلك انما يكون من فعل الله تعالى
والذي يفعله العبد بقصده واختياره فهو يولد لان ذلك العلم يحصل للعبد بسبب ما هو من فعله
قال فسند النظر الفاسد آه اقول اما عند الاشعري فالنظر الفاسد لا يولد
لانه لا يقول بالتوليد واما عند المعتزلي فهو لا يولد والا لكان الجاهل مقدورا واما الذين
يقولون بالاستلزام فقد اختلفوا والمصنف يقول باستلزامه للجهل كلامه قال
فهو الفكر الصحيح آه اقول الفكر الصحيح مشروط بمطابقة كل واحد من تصديقاته
لما في نفس الامر ويكون الترتيب على الوجه الذي ينبغي والشرط الاخر داخل في تقييد
التصديقات بالاستلزام والفكر الفاسد يكون فاسدا بفوات الشرطين او احدهما
وتفهم من قوله ذلك ان لا يكون التصديقات المطابقة غير المستلزمة اخله

داخل في الفكر الفاسد قال وهذا ضعيف لان الاندراج في اقول
رده على ابن سينا ضعف من الذي ادعى ضعفه لان الاندراج ان كان مغايرا
للمقدمتين لا يجب ان يكون مقدمة ثالثة لان المقدمة قضية جعلت جزء قياس والاندراج
ليس بقضية انما هو جزء صوري يحصل للمقدمتين بعد التاليف والجزء الصوري لا يكون
لا يكون مقدمة والاندراج هو العلم بكون الاصغر بعض الجزئيات من الاوسط التي
وقع الحكم بالاكبر على جميعها وهذا غير المقدمتين ومعلوم ان المقدمتين لا يفيدان
النتيجة الا عند هذا العلم وقوله وان لم يكن معلوما مغايرا للمقدمتين استحال ان يكون
شرطا في الانتاج انما يصح اذا جعل استلزام المقدمتين للنتيجة نفس المقدمتين اما
ان جعله مغايرا لها مغايرة الصورة للمادة والعارض للمعروض وجب ان يكون شرطا
في الانتاج مع كونه مغايرا لها قال اختلفوا في ان العلم آه اقول
يريد ان يبين ان العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول ليس هو عين العلم بالمدلول
فبين ان العلم باضافة الى امر متوقف على العلم بالمضافين وهذا يكفيه ثم انه اراد
ان يبين ان الامر الاضافي ليس هو المستلزم للعلم بالمدلول احتج بانه متوقف على حصول
المدلول فلا يكون مستفادا منه وهذا البيان غير موافق للدعوى لا يقتضي الدعوى
اذ من الجائز ان ذات المدلول بعد وجوده هذه الاضافة وهذه الاضافة يستحيل ان يفيد
لكن تصور هذه الاضافة يستلزم تصور علتها لاستحالة علته كما ان تصور المعلول
مع كونه مستفادا من العلة يستلزم لها فان اراد نفي تخصيصه بالاستلزام فليس في
البيان ما يفيد ذلك واعلم ان هذه المسئلة مما يجري بين المتكلمين عند استدلالهم
بوجود ما سوى الله على وجوده تعالى فيقولون لا يجوز ان يكون وجه دلالة ما سوى الله
تعالى على وجوده مغايرا لهما فان المغاير لوجوده داخل في وجود ما سواه والمغاير لوجود ما
سواه هو وجوده فقط والجواب عنه ان العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول الذي هو
مغاير لهما هو امر اعتباري ليس له وجود في الخارج كما سيجيء في تحقيق التضايف قال
الدليل هو الذي يلزم من العلم آه اقول الصواب ان يقال الدليل هو الذي يلزم
من النظر فيه العلم بالمدلول فان من المدلول ما لا وجود له ويستدل عليه كنفي العلم الذي
يستدل على نفيه بنفي الحيوة وكذلك الدليل الا امارة هي التي يلزم من النظر فيها الظن بالمدلول

واما قوله فاللزوم حاصل الخ فحاصله ان هذا الطرف ان حصل مع الطرف الآخر فهو كذا
وكذا او لا شك في ان اللزوم اذا حصل مع الطرفين كان الطرفان متلازمين ثم قوله لتعيّد ذلك
او باحد المتلازمين على الآخر موجب فالاول او لا التسمية الا اختلاف بينهما ليس الا بالتسمية
والتلازم بين المتضايفين في الحقيقة ليس مغايرا لما ذكر في العلة والمعلول لان ذات كل
واحد من المتضايفين علة لاضافة المتعلقة بالآخر فهو نوع من دلالة العلة على المعلول الا انه واقع
مرتين في الجانبين والثاني ظ **قال** الدليل اللفظي لا يفيد اليقين آه **اقول**
كثير من الفقهاء يقولون الدليل اللفظي يفيد العلم وذهب المصنف ظ انه لا يفيده وعد هذه الامور
ويزاد في بعض النسخ وعدم النسخ ومحكمات القرآن لا يقع فيها شك بسبب رداءة الالفاظ وبعضها
واعرابها والاشتراك والنسخ والتقدم والتأخير وبسبب المعارض العقلي فان وقع فيها شك بسبب
المجاز او التخصيص او الاضمار فيمكن **قال** النقليات باسرها مستندة آه **اقول** الذي
يستند الى صدق الرسول ظ كالاشياء التي نقل عنه ع بالتواتر فان النقل عنه يفيد ضروريا كالامر
بخمس صلوات يشتمل على سبع عشرة ركعة في اليوم والليلة وامثال ذلك لا طريق اليها الا النقل
وكل ما كان العلم بصدق الرسول ع موقوفا عليه فهو اثبات كاثبات الصانع العالم القادر
المختار المتكلم والخارج عن القسمين كتوحيد الاله وعصمة الانبياء والنقل العام كالعادات متى نقل
بالتواتر الذي يحصل به العلم لمن يصدق الرسول ولمن لا يصدقه فهو ما اشتمل عليه الكتاب والسنة
قال اذا استدل بالشيء على غيره **اقول** ذكر جميع المقصد بقول موجز
وهو في غاية الحسن البلاغة وذلك انه قسم الاستدلالات الى ثلثة اقسام قياس المنطقيين و
الاستقراء وقياس الفقهاء المسمى عند المنطقيين بالتمثيل واتى القواعد القسم الاول **اما الاستقراء**
فهو الحكم على كلي بما ثبت لجزئياته فان كانت الجزئيات محصورة سمي بالاستقراء التام
والقياس المقسم كقولنا العدد اما زوج واما فرد وكل زوج يعد بالواحد وكل فرد يعد بالواحد فكل
عدد يعد بالواحد وهذا اليقيني وان لم يكن الجزئيات محصورة فذلك الحكم يكون ظنيا
لاحتمال ان يكون جزئي غير ما ذكر بخلاف ما ذكر والمثال المشهور فيه الحكم بان كل حيوان
يحرك فكه الاسفل عند المضغ لكون الناس وجميع البهائم والسباع كذلك وذلك الحكم
غير يقيني لما يقع فيه تخلف في جزئي غير هذه الجزئيات كالتمساح فانه يحرك الفك الاعلى عند
المضغ **واما قياس الفقهاء** فظني لان ثبوت الحكم في احدى الصورتين لا يدل على ان

ان علة ذلك الثبوت هو الامر المشترك ولو ثبت ان المشترك علة لذلك الثبوت فمن الجائز
ان يكون عليته خاصة بتلك الصورة اعني كون خصوصية تلك الصورة شرطا في عليته اما
ان ثبت ان عليته للحكم عام حيث كان مرجع هذا القسم الى القسم الاول اعني الاستدلال بالكلي
على جزئياته وصار ذكر الصورة التي يكون الحكم فيها ثابتا حشوا لا تأثير له وانما يخص هذا بالفقهاء
لانهم يكتفون بحصول الظن ولا يستعملونه الا قليلا وانما تحقيقه مركب من الامرين فلانه مستدل
فيه بجزئي على كلي كما في الاستقراء الا ان في الاستقراء انه لا يقتصر على جزئي واحد ثم يستدل
منه بذلك الكلي على الجزئي الآخر وذلك بعينه ليس يقينيا فهو مركب مما ليس بيقيني والذي ليس
ثم القياس بالمعنى الاول ينقسم الى استثنائي وهو الذي يكون اما النتيجة او نقيضها مذكورا
فيه بالفعل والى اقتراني وهو الذي لا يكون كذلك **الاستثنائي** ينقسم الى متصلة ومنفصلة
المتصلة يحتمل ان يكون التالي فيه هو اللازم اعم من المقدم الذي هو الملزوم كوجود العلم
ووجود الحيوة فيستدل لهم بعين الملزوم ومن عدم اللازم ولا يستدل من وجود اللازم
ولا من عدم الملزوم وقد اورد ذكر المنتج منها او غير المنتج في كلمات قليلة وفي المنفصلة يستدل
بعين كل واحد على نقيض الآخر وبالعكس فينتج اربع نتائج **واما الاقتراني** فلا بد في مقدمتيه
من جزء مشترك بينهما ومن جزء خاص بكل واحدة لتناسبا واذا الغي المشترك ثبت الحكم المطلوب
وينقسم الى اربعة اقسام لان المشترك اما ان يكون محكوما به في احديهما محكوما عليه في الاخرى
واما محكوما به فيهما واما محكوما عليه فيهما والاول ينقسم الى ما يكون المشترك محكوما به في المقدمة
التي يكون التالي جزءها محكوما عليه في النتيجة ويسمى شكلا اولا والى ما يكون بالعكس من ذلك ويسمى
شكلا رابعا ولا يورد في اكثر الكتب لبعده عن الطبع واما اذا كان المشترك محكوما به فيهما
فيسمى شكلا ثانيا واذا كان محكوما عليه فيهما فيسمى شكلا ثالثا والعمدة هو **الاول** ينتج منه اربعة
ضروب لان المقدمة التي يشتمل على المحكوم عليه في النتيجة يجب ان يكون موجبة كلية
او جزئية والاخرى يجب ان يكون كلية موجبة او سالبة فالنتائج اربع موجبة كلية او
سالبة كلية وموجبة جزئية وسالبة جزئية وقد اورد ذلك في الفاظ قليلة في غاية
الايجاز **واما الثاني** اورده على سبيل الاختصار والمنتج منه اربعة ضروب ايضا
من تالف من موجبة وسالبة والمقدمة التي يشتمل على المحكوم عليه في النتيجة كلية
ولا ينتج الا سالبة مثل نتيجة الباقيين بعد الغاء المشترك ويشترط فيه ان يكون وقت

بعضها

واما قوله فاللزوم حاصل لا محالة من هذا الطرف وان حصل من الطرف الاخر فهو كذا
وكذا ولا شك في ان اللزوم اذا حصل من الطرفين كان الطرفان متلازمين ثم قوله بعد ذلك
او ما هذا المتلازمين على الاخر هو عين ما قاله اولا لا فسميه الاختلاف بينهما ليس الا بالاشكلة
والتلازم بين المتضايفين في الحقيقة ليس مغايرا لما ذكر في العلة والمعلول لان ذات كل
واحد من المتضايفين علة للاضافة المتعلقة بالاخر فهو نوع من دلالة العلة على المعلول الا انه واقع
مرتين في الجانبين والثاني ظ **قال** الدليل اللفظي لا يفيد اليقين آه **اقول**
كثير من الفقهاء يقولون الدليل اللفظي يفيد العلم وذهب المصنف الى انه لا يفيده وعدة هذه الامور
ويزاد في بعض النسخ وعدم النسخ ومحكمات القرآن لا يقع فيها شك بسبب رواة الالفاظ ونقلتها
واعرابها والاشتراك والنسخ والتقدم والتاخير وبسبب المعارض العقلي فان يقع فيها شك بسبب
المجاز والتخصيص والاضمار ممكن **قال** النقليات باسرها مستندة آه **اقول** الذي
يستند الى صدق الرسول فقط كالاشياء التي نقل عنه بالتواتر فان النقل عنه يصير ضروريا كالامر
بخمس صلوة يشتمل على سبع عشرة ركعة في اليوم والليلة وامثال ذلك لا طريق الى ابطال النقل
وكل ما كان العلم بصدق الرسول ع م موقوفا عليه فهو اثبات كاثبات الصانع العالم القادر
المختار المتكلم والخارج عن القسمين كتوحيد الاله وعصمة الانبياء والنقل العام كالعاديات مثل ما نقل
بالتواتر الذي لا يحصل به العلم لمن يصدق الرسول ولمن يصدقه هو ما اشتمل عليه الكتاب والسنة
قال اذا استدللت بشيء على شيء **اقول** ايراد جميع الحجج مقصدا بقول موجز
وهو في غاية الحسن البلاغة وذلك انه قسم الاستدلالات الى ثلثة اقسام قياس المنطقيين و
الاستقراء وقياس الفقهاء المسمى عند المنطقيين بالتمثيل واخر القول في القسم الاول **اما الاستقراء**
فهو الحكم على كلي بما ثبت لجزئياته فان كانت الجزئيات محصورة سمي بالاستقراء التام
والقياس المقسم كقولنا العدد اما زوج واما فرد وكل زوج يعد بالواحد وكل فرد يعد بالواحد فكل
عدد يعد بالواحد هذا اليقيني وان لم يكن الجزئيات محصورة فذلك الحكم يكون ظنيا
لاحتمال ان يكون جزئي غير ما ذكر بخلاف ما ذكر والمثال المشهور فيه الحكم بان كل حيوان
يحرك فكه الاسفل عند المضغ لكون الانسان وجميع البهائم والسباع كذلك وذلك الحكم
غير يقيني لما يقع فيه تخلف في جزئي غير هذه الجزئيات كالتمساح فانه يحرك فكه الاعلى عند
المضغ **واما قياس الفقهاء** فظني ايضا لان ثبوت الحكم في احدى الصورتين لا يدل على ان

ان علة ذلك الثبوت هو الامر المشترك ولو ثبت ان المشترك علة لذلك الثبوت فيمكن
ان يكون علية خاصة بتلك الصورة اعني كون خصوصية تلك الصورة شرطا في عليتها اما
ان ثبت ان علية الحكم عام حيث كان يرجع هذا القسم الى القسم الاول يعني الاستدلال بالكلي
على جزئياته وصار ذكر الصورة التي يكون الحكم فيها ثابتا حشوا لا تاثير له وانما يخصصونها بالفقهاء
لانهم يكتفون بحصول الظن ولا يستعملها غيرهم الا نادرا لانه في الحقيقة مركب من الاولين فلانه يستدل
فيه بجزئي على كلي كما في الاستقراء الا ان في الاستقراء انه لا يقتصر على جزئي واحد ثم يستدل
منه بذلك الكلي على الجزئي الآخر وذلك ايضا ليس يقينيا فهو مركب مما يشبههما لا من نفسهما وليس
ثم القياس بالمعنى الاول ينقسم الى استثنائي وهو الذي يكون اما النتيجة او نقيضها مذكورا
فيه بالفعل والى اقتراني وهو الذي لا يكون كذلك **والاستثنائي** ينقسم الى متصلة ومنفصلة وفي
المتصلة يحتمل ان يكون التالي وهو اللازم اعم من المقدم الذي هو الملزوم كوجود العلم و
وجود الحيوة فيستدل من عين الملزوم ومن عدم اللازم ولا يستدل من وجود اللازم
ولا من عدم الملزوم وقد اورد ذكر المنتج منها وغير المنتج في كلمات قليلة وفي المنفصلة يستدل
بعين كل واحد على نقيض الآخر وبالعكس فينتج اربع نتائج **واما الاقتراني** فلا بد في مقدمتيه
من جزء مشترك بينهما ومن جزء خاص بكل واحدة لتناسبا واذا القي المشترك ثبت الحكم المط
وينقسم الى اربعة اقسام لان المشترك اما ان يكون محكوما به في احدهما محكوما عليه في الاخرى
واما محكوما به فيهما واما محكوما عليه فيهما والاول ينقسم الى ما يكون المشترك محكوما به في المقدمة
التي يكون لسائر جزءيها محكوما عليه في النتيجة ويسمى شكلا اول والى ما يكون بالعكس من ذلك ويسمى
شكلا رابعا ولا يورد في اكثر الكتب لبعده عن الطبع واما اذا كان المشترك محكوما به فيهما
فيسمى شكلا ثانيا واذا كان محكوما عليه فيهما فيسمى شكلا ثالثا والعمدة هو **الاول** ينتج منه اربعة
ضروب لان المقدمة التي تشتمل على المحكوم عليه في النتيجة يجب ان يكون موجبة كلية
او جزئية والاخرى يجب ان يكون كلية موجبة او سالبة والنتائج اربع موجبة كلية او
سالبة كلية وموجبة جزئية وسالبة جزئية وقد اورد ذلك في الفاظ قليلة في غاية
الايجاز **والثاني** اورده على سبيل الاختصار والمنتج منه اربعة ضروب ايضا لا
من مختلف من موجبة وسالبة والمقدمة التي تشتمل على المحكوم عليه في النتيجة كلية
ولا ينتج الا سالبة متباينة الباقين بعد الغاء المشترك يشترط فيه ان يكون و

ظ بعضها

واما قوله فالملزوم حاصل لا محالة من هذا الطرف وان حصل الطرف الاخر فهو كذا
وكذا ولا شك في ان اللزوم اذا حصل من الطرفين كان الطرفان متلازمين ثم قوله بعد ذلك
او ما احد المتلازمين على الاخر هو بعينه ما قاله اولا لا قسمة في الاختلاف بينهما ليس الا بالامثلة
والتلازم بين المتضايفين في الحصة ليس مغايرا لما ذكر في العلة والمعلول لان ذات كل
واحد من المتضايفين علة للاضافة المتعلقة بالاخر فهو نوع من دلالة العلة على المعلول الا انه واقع
مرتين في الجانبين والثاني ظ قال الدليل اللفظي لا يفيد اليقين آه اقول
كثير من الفقهاء يقولون الدليل اللفظي يفيد العلم وذهب المصنف الى انه لا يفيده وعدد الامور
ويزاد في بعض النسخ وعدم النسخ ومحكمات القرآن لا يقع فيها شك بسبب رواة الالفاظ وتصريفها
واعرابها والاشتراك والنسخ والتقدم والتاخير وبسبب المعارض العقلي فان وقع فيها شك بسبب
المجاز والتخصيص والاضمار فممكن قال النقليات تأثر لمستنده آه اقول الذي
يستند الى صدق الرسول فقط كالاشياء التي نقل عنه بالتواتر فان النقل عنه يصير ضروريا كالعلم
بخمس صلوة تشتمل على سبع عشرة ركعة في اليوم والليلة وامثال ذلك لا فرق اليها الا النقل
وكل ما كان العلم بصدق الرسول موقوفا عليه فهو اثبات كاثبات الصانع العالم القادر
المختار المتكلم والخارج عن القسم كتوحيد الاله وعصمة الانبياء والنقل العام كالعادات فيعقل
بالتواتر الذي يحصل به العلم من يصدق الرسول ولمن يصدقه فهو ما اشتمل عليه الكتاب والسنة
قال اذا استدللنا بالشيء على شيء اقول اراد جميع الحجج مقصده بقول موجز
ومع ذلك في غاية حسن البلاغة وذلك انه قسم الاستدلالات الى ثلاثة اقسام قياس المنطقيين و
الاستقراء وقياس الفقهاء المسمى عند المنطقيين بالتمثيل واخر القول في القسم الاول فالاستقراء
هو الحكم على كلي بما ثبت في جزئياته فان كانت الجزئيات محصورة سمي بالاستقراء التام
والقياس المقسم كقولنا العدد اما زوج واما فرد وكل زوج يعد بالواحد وكل فرد يعد بالواحد فكل
عدد يعد بالواحد وهذا يقيني وان لم يكن الجزئيات محصورة فذلك الحكم يكون ظنيا
لاحتمال ان يكون جزئي غير ما ذكر بخلاف ما ذكر والمثال المشهور فيه الحكم بان كل حيوان
يحرك فكه الاسفل عند المضغ لكون الناس وجميع البهائم والسباع كذلك وذلك الحكم
غير يقيني لما يقع فيه تخلف في جزئي غير هذه الجزئيات كالتمساح فانه يحرك الفك الاعلى عند
المضغ واما قياس الفقهاء فظني ايضا لان ثبوت الحكم في احدى الصورتين لا يدل على ان

ان علة ذلك الثبوت هو الامر المشترك ولو ثبت ان المشترك علة لذلك الثبوت فمن الجائز
ان يكون عليته خاصة بتلك الصورة اعني يكون خصوصية تلك الصورة شرطا في عليته اما
ان ثبت ان عليته للحكم عام حيث كان مرجع هذا القسم الى القسم الاول اعني الاستدلال بالكلي
على جزئياته وصار ذكر الصورة التي يكون الحكم فيها ثابتا حشوا لا تاثير له وانما يخص به الفقهاء
لانهم يكتفون بحصول الظن ولا يستعملونه جميعهم الا ما قوله بحقيقة مركب من الاولين فلانه يستدل
فيه بجزئي على كلي كما في الاستقراء الا ان في الاستقراء انه لا يقتصر على جزئي واحد ثم يستدل
من ذلك الكلي على الجزئي الاخر وذلك بعينه ليس يقينيا فهو مركب مما يشبه الاولين وليس بهما
ثم القياس بالمعنى الاول ينقسم الى استثنائي وهو الذي يكون اما النتيجة او نقيضها مذكورا
فيه بالفعل والى اقتراني وهو الذي لا يكون كذلك والاستثنائي ينقسم الى متصلة ومنفصلة وفي
المتصلة يحتمل ان يكون التالي وهو اللازم اعم من المقدم الذي هو الملزوم كوجود العلم
ووجود الحيوة فيستدل بعين الملزوم ومن عدم اللازم ولا يستدل من وجود اللازم
ولا من عدم الملزوم وقد اورد ذكر المنتج منها وغير المنتج في كلمات قليلة وفي المنفصلة يستدل
بعين كل واحد على نقيض الاخر وبالعكس فينتج اربع نتائج واما الاقتراني فلا بد في مقدمتيه
من جزء مشترك بينهما ومن جزء خاص بكل واحدة لتناسبا واذا القي المشترك ثبت الحكم المط
وينقسم الى اربعة اقسام لان المشترك اما ان يكون محكوما به في احدهما محكوما عليه في الاخرى
واما محكوما به فيهما واما محكوما عليه فيهما والاول ينقسم الى ما يكون المشترك محكوما به في المقدمة
التي يكون التالي جزءها محكوما عليه في النتيجة ويسمى شكلا اول والى ما يكون بالعكس من ذلك ويسمى
شكلا رابعا ولا يورد في اكثر الكتب لبعده عن الطبع واما اذا كان المشترك محكوما به فيهما
فيسمى شكلا ثانيا واذا كان محكوما عليه فيهما فيسمى شكلا ثالثا والعمدة هو الاول ينتج منه اربعة
ضروب لان المقدمة التي تشتمل على المحكوم عليه في النتيجة يجب ان يكون موجبة كلية
او جزئية والاخرى يجب ان يكون كلية موجبة او سالبة فالنتائج اربع موجبة كلية او
سالبة كلية وموجبة جزئية وسالبة جزئية وقد اورد ذلك في الفاظ قليلة في غاية
الايجاز واما الثاني اورده على سبيل الاختصار والمنتج منه اربعة ضروب بعد ولا
من تالف من موجبة وسالبة والمقدمة التي تشتمل على المحكوم عليه في النتيجة كلية
ولا ينتج الا سالبة متباينة الباقيين بعد القاء المشترك ويشترط فيه ان يكون و

بعضها

التباين واحداً ان يكون احد المتباينين مع ايهم الحكم ليكون المتباينان كما في العكس النتايج اما
سالبة كلية او سالبة جزئية **والثالث** ايضا اورد على سبيل الاختصار ووجه فيه ان كون
المقدمة التي تشتمل على المحكوم عليه في النتيجة موجبة احديهما كلية والمشهور عندنا انه يجب كونهما جزئية اما
موجبة وسالبة وعبر عن الحد الوسط بقوله لتلاقي المحكوم به والمحكوم عليه في محل وهي خارج ذلك المحل وربما
لا يلتقيان **واما** الشكل الرابع فلم يذكره لبعده وتفاصيل ذلك يستدعي كلاما طويلا
قال الركن الثاني في تقسيم المعلومات الخ اقول هذا لازم على مذهبه وهو ان
التصديق عبارة عن مجموع التصورات مع الحكم وغير لازم على مذهبهم بقول التصديق
هو الحكم وحده لكن الحق هو الذي ذكره وما اعترض به عليه فيما مر ظاهر الفساد **قال** لانه
لو كان كذلك الخ **اقول** لو كان الوجود عرضا ومحله ليس بموجود لكان تجويز ذلك
يفضي الى الشك في وجود الاجسام لكن ليس كذلك فان محل الوجود امر معقول لا مع اعتبار الوجود
ولا مع اعتبار اللاوجود ولا مع لا اعتبار احدهما ثم اذا اخذ ذلك لا مع الوجود لا بد وان
يكون بينهما مغايرة ولا يلزم من ذلك كون احدهما حالا والاخر محلا وان كان المصير الى ان
يقيس الاعراض مع الاجسام على الوجود والماهية اللذين جعلهما حالا ومحلا مخصوصين فيجب
ان يكون المقايسة مطابقة وذلك بان يقول لو كان الوجود على تقدير كونه حالا لماهية ما ليس
بموجود لكان ليس كذلك الحال لكانت الاعراض الباقية قائمة بما لا يدخل تلك الاعراض في
مفهومه لما لا يكون موجودا **قال** والجواب عن الاول **اقول** قوله في
الجواب عن الاول ان ارتفاع كل ماهية يقابل تحققها ليس جوابا عن الاول فان ذلك لانما
الاول انه ان ارتفاع ا يقابل تحقق ا وارتفاع ب يقابل تحقق ب فالارتفاع المطلق
المحمول عليهما وعلى غيرهما امر مشترك يقابله تحقق مشترك يصح ان يحمل على كل تحقق خاص باحدهما
وبغيرهما ونحن لا نعني باشتراك الوجود الا ذلك التحقق المطلق لا هذا التحقق ولا ذاك التحقق وقوله
في الجواب الثاني ليس جوابا عن قوله الموجود ينقسم الى واجب وممكن فان الذي قرره مورد
تلك القسمة في قوله وهو ان بقاء تلك الماهية المخصوصة اما ان يكون واجبا او لا يكون هو الوجود فان
البقاء هو استمرار الوجود فكانه يقول استمرار وجود تلك الماهية الخاصة اما ان يكون واجبا او لا يكون
هو الوجود فان البقاء هو استمرار الوجود فكانه يقول استمرار وجود تلك الماهية كذا او كذا
ولولا ان استمرار الوجود مشترك بين الواجب وغيره لما صحت هذه القسمة والجواب الثالث ايضا

ايضا ليس بجواب عن الحجة الثالثة فانه لا يتصور اشتراك جوهرين من الوجود وهي
الجوهر العاري عن الوجود واللاوجود حتى اذا تغير في التصور وتبدل احدهما بالاخر بقي
ذلك الوجود المشترك ولزم منه ان يكون للوجود وجود اخر **قال** المسئلة الثانية
المعدوم اما ان يكون الخ **اقول** اعترف هيهنا بان المعدوم مشترك بين الممتنع
والممكن وبعضهم ذلك اشتراك مقابلة بين الواجب والممكن وينبغي ان يعلم ان القائلين
بان المعدوم شيء يفرقون بين الموجود والثابت وبين المعدوم والمنفي ويقولون كل
موجود ثابت ولا ينعكس ويسمون واسطة بين الموجود والمعدوم ولا يجوزون بين
الثابت والمنفي واسطة ولا يقولون للممتنع معدوم بل يقولون انه منفي ويقولون
للذوات التي لا تكون موجودة شيء ثابت وللصفات التي لا يعقل الا مع الذوات
حال لا موجود ولا معدوم بل هي وسائط بينهما **والبصريون** من شيوخهم كابي علي وابي
هاشم والقاضي عبد الجبار واتباعهم يقولون بان الذوات في العدم جواهر واعراض
ابو القسم البلخي والبغداديون يقولون بانها اشياء والفاعل يجعلها جواهر واعراضا
قال لنا ان وجود السواد الخ **اقول** اما الحجة الاولى فقد مر الكلام واما الثانية
بالزام اشتراك الثبوت حالة العدم فهم معترفون به وقوله فهي حال ما فرضنا ما هو عاري عن صفة
الثبوت جوابا انا فرضنا ما هو عار عن الوجود لا عن الثبوت ولا يقولون لما به الامتياز انها
بل انه كان ولا بد فهي احوال **قال** ولان الذوات المعدومة الخ **اقول**
تقريره لو لم يكن المعدوم الممكن نفيا محضا لكان ثابتا فكانت الذوات المعدومة مشتركة
في الثبوت المقابل للانتفاء المحض الى اخر الحجة **قال** ولان عدد الذوات الخ **اقول**
انهم يقولون الزيادة والنقصان يقتضيان في الموجودات لا في المعدومات
قال فلا يكون مقدورا الخ **اقول** هم يقولون جعل الذوات موصوفة
بالوجود امر زائد عليها كالمركب الذي هو زائد على الاجزاء وهو بالفاعل ولا يلزم
من كون الافراد غنية كون المركب غنيا عنه **قال** واذا زالت الوحدة الخ
اقول لهم ان يقولوا السواد حالة العدم لا يوصف بالكثرة والوحدة وان كان
متعددا فالتباين ليس من لوازمها ولا يجب ان يكون كل ما لا يكون لازما للماهية
زائلا فلا يكون المعدوم موردا للصفات المتزايلة والتسقط غير لازم **قال**

والجواب عن الاول آه اقول حاصل ما اورده من حججهم على ان المعدوم ثابت
هو استدلالهم في الحجة الاولى بالتميز على الثبوت واثبات التميز في العلم والقدرة والارادة
حال كون المعلومات والمقدورات والمرادات معدومة وادعاء ان التميز يقتضي الثبوت
بالضرورة وفي الحجة الثانية ان الامكان يقابل الامتناع والامتناع غير ثابت فمقابله ثابت
وهذه الحجة ليست بمرضية عندهم فانهم لا يقولون بثبوت الامكان والامتناع
وحاصل الجواب المعارضة باثبات التميز في الممتنعات والمركبات والاحوال كالوجود والتحيز
والمتحركية والساكنية وهم لا يقولون بثبوتها ثم ذكر ان هذه التميزات ذهنية ومع لا يستدعي
ثبوتا خارجيا قال ثم انك ان اردت آه اقول هذا تأكيد للمعارضة وبيان
عدم الفرق بين ما يجوزه ويدعي ثبوته وبين ما لا يجوزه من المعلومات المتميزة في الذهن قال
واما قوله المعدوم مقدور آه اقول انه نفى اثر القدرة والارادة في المعدوم الثابت
هو جعله موصوفا بالوجود والذي هو امر وراء الثبوت وانت ما ابطلت ذلك قلنا ثبت انه
اعلم ان الوجود هو الثبوت بالبديهة فلم لم يقل في اول الباب ان دعواكم بان المعدوم
شيء باطل بالبديهة ويستريح من هذا التطويل قال والجواب عن الحجة الثانية آه اقول
قد مر انهم لا يقولون بذلك لو قالوا لكان لهم ان يقولوا امكان ان يتغير في العدم هو جواز
اتصافه بالوجود وبعد العدم ولا يلزم من ذلك خروجه عن الذاتية بل تغير من حيث
يحصل له صفة بعد ان لم يكن وايضا لا يلزم من حمل المنفي على الممتنع حمل الثابت على الممتنع
والا لكان كل ممكن ما ثبت بل موجودا عندك قال واتفقوا على انه لو كان آه اقول
من قوله التفصيل مذهب الفلاسفة الى قوله المسئلة الثالثة نقل المذاهب وليس فيه موضع بحث
والقائلون بان الماهيات غير مجعولة لم يقولوا بانها غير مبدعة بل قالوا اذا فرضنا
ماهية فكونها تلك لا يكون بجعل جاعل وهذه ضرورة تحققها بعد فرضها تلك الماهية
اقول المعتزلة ان تاثير الفاعل ليس في جعل الذوات ذواتا ليس كذا لانهم يجعلون
الذوات المعدومة ثابتة في الازل من غير تاثير فاعل ولما جعلوا الذوات متساوية في
الذاتية احتاجوا الى اثبات صفات الاجناس والا لكان الكل نوعا واحدا والاعراض
المشروطة بالحيوة هي الاعتقادات والظنون والانظار والقدر والشهوات و
النفرات والالام والارادات والكراهات وهي مع الحيوة عشرة والموت عند

عند ابي علي ابنيا منها والتحيز هي الصفة المختصة بالجواهر التي لاجلها تحتاج الى حيز وتقتضيها
الجوهرية وهي مشروطة بالوجود واما الكائنية المعللة بالحصول في الحيز فكون الجوهر متحركا او ساكنا
او مجتمعا او متفرقا وهي معللة بالاكوان التي هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق شرط
الوجود والاتصاف بالوجود ويكون بالفاعل وفي الاعراض مثل التحيز والحصول في الحيز صفة واحدة
لاجلها تحتاج الى المحل وادلة كل قوم منهم والكلام فيها وعليها كثيرة لكنها قليلة الفائدة
فلنعرض عنها قال لنا ان البديهة جازمة آه اقول القسمة لكل ما يشير اليه
العقل والى ما لا يحصل الى الليس لا يحصل من القسمة الى الثابت والمنفي وهم لا يخالفون في
ذلك ولا يثبتون بين الثبوت والنفي واسطة لكنهم يقولون ان الوجود اخص من الثبوت
والموجود كل ذات له صفة الوجود والمعدوم كل ذات ليس له صفة الوجود والصفة لا تكون
لها ذات لا جرم لا يكون موجودة ولا معدومة وهم هنا ذهبوا الى القول بالواسطة فانهم
يعنون بالذات والشيء كل ما يعلم ويخبر عنه على سبيل الاستقلال وبالصفة كل ما لا يعلم
الا بتبعية الغير فكل ذات اما موجودة او معدومة والمعدوم هو على كل ذات ليس لها صفة
الوجود ويجوز ان يكون له غير تلك الصفة كصفات الاجناس عندهم فيثبتها للمعدومات
والحد الذي اورده يحمل عندهم بذلك والحق ان الخلاف في هذه المسئلة راجع الى تفسير
هذه الالفاظ قال احتجوا بامرين الاولين آه اقول هذه حجة عليهم الزام من غير
رضوية فان الموجود والمعدوم عندهم ليسا بنقيضين فان طرفي النقيض يجب ان
يقتسما الاحالات وعندهم الممتنع ليس بموجود ولا معدوم والحال ليس بموجود ولا معدوم
فقوله الموجود به مناقضة للمعدوم وبه والشيء لا يكون عين نقيضه لا يوافق اصولهم و
الصواب ان يقال الوجود والمعدوم لا يجتمعان لان الذات الموصوف بالوجود
لا يكون غير موصوف بها والوجود لا يكون موجودا لان الصفة لا يكون لها ذات
ذات موصوفة بالوجود قال مشتركة في الاجناس آه اقول اصطلاحهم
في الجنس والنوع على عكس اصطلاح المنطقيين فانهم يسمون الاعم نوعا والاخص جنسا فان
التنوع في اللغة الاختلاف والتجانس التماثل قال والاول باطل والا لزم آه
اقول الصفات المشتركة لا يخلو اما ان يكون ثبوتية او لا يكون والثبوتية لا يخلو اما ان
يكون داخلة في مفهومات ما يشترك في تلك الصفات او لا يكون والداخلة يكون كا

كاللون الذي يشترك فيه السواد والبياض ويكون هو جزءا من مفهوم السوادية والبياضية
والجزء لا يكون عرضا قائما بالمركب ولا يلزم ولا يلزم من اتصاف المحدثات بها قيام العرض
بالعرض غير إنه إذا يكون كالعرض الذي يوصف به السواد والحركة والعرض مع عارض لها غير داخلة
في مفهومهما وعروض الشيء للشيء لا يكون قيام عرض بعرض ولا يلزم من كون صفة مشتركة عارضة لمختلفين
قيامها بهما إلا بدليل منفصل وأما الصفات السلبية فهي غير ثابتة ولا يلزم من الاتصاف بها قيام
عرض بعرض وأما تزييف قول المثبتين أن الحال لا يوصف بالتماثل والاختلاف فليس بوارد عليهم لأنهم
يقولون المثلان إما أن يفهم منهما معنى واحد والمختلفان إما أن لا يفهم منهما معنى واحد والحال ليس
ولا ذات ذات فلا يوصف بالتماثل والاختلاف فحاصله أن الذات هي ما تدرك بالانفراد والحال
لا تدرك بالانفراد فعكسه يكون المدرك من كل حال أمر المدرك من حال آخر وكان كل حال
مدركا مع شيء آخر والمشترك ليس يدرك بالانفراد حتى يحكم بأن المدرك مع أحدهما هو المدرك مع الآخر
أو ليس وإن تم قلتم كل أمرين يشير العقل إليهما فإما أن يكون المتصور منهما واحدا أو لا يكون
والحال ليس بأمر يشير العقل إليه إشارة لا يكون إلى غيره معه وما ذكره صاحب الكتاب للإلزام
عن مثبتي الأحوال بأن الحال صفة سلبية يقتضي اشتراكا في أمر يقول بين الأحوال فليس برفع عنهم لأنهم
يقولون بأن الحال سلب ... يقولون إنها صفة ليس بموجود ولا معدوم والمستحيل عندهم ...
والمعدوم مع أنه ليس بحال فإن الحال عندهم يشتمل على معنى غير سلب الوجود والعدم مختص بتلك
الأمور التي يسمونها حالا أو يشترك الأحوال فيه وكونها غير مدركة بالانفراد لا يمكن عليها
والاختلاف فقد ظهر أن ذلك الدفع عنهم لم يكن مقتضى لذلك البناء على نفسه **قال**
وللفلاسفة في هذا الباب آه **أقول** الأجناس والفصول ليست بتصديقات إنما
هي تصورات مفردة ولا شك فيما لا يشتمل على الحكم بمطابقة الخارج أن يكون مطابقا وإلا كان جهلا
وذلك لأن الجهل المركب حكم على الواقع بخلاف الواقع أما التصور المفرد فالمطابقة ...
أن يعتبر فيها الأجناس والفصول أن يكون فيها حيثيات يمكن للعقول تعقل الأجناس والفصول
منها ولذلك يسلبان عن واجب الوجود لامتناع أن يكون فيه حيثيتان ... ليس معنى ...
إلا أن المعقول من أحد المشتركين هو المعقول من الآخر فيما اشتركا فيه لا أن يكون فيه ...
في الخارج موجود ذاتي شيئين معا ولنصف منهما كل واحد منهما أو خارجا عنهما وهما منفصلان
قال والذي اختاره تعريفا آه **أقول** الذي اختاره بعد ...

المذاهب وهو أن الذوات لو كانت مشتركة لزم صحة انقلاب القديم
محدثا والجوهر عرضا فوجب أن يكون الحيوانية المشتركة بين الإنسان والفرس
يستلزم صحة انقلاب الإنسان فرسا وبالعكس وجوابه عن هذا هو جوابه عما
اختاره وأورده عليهم **قال** ولأن اختصاص الذوات المعينة بما آه **أقول**
لهم أن يقولوا يلزمك في الأجناس والفصول مثل ذلك بل في الأشخاص التي تحت نوع
واحد فإنك إن جعلت الفصول المنوعة دواما والحيوان والإنسان لوازم لما
كانت الحيوانية والإنسانية جزء الماهية ولا نفسها فإن اللوازم إنما يلزم بعد تقوم
الملزومات وأيضا فمذهب كثير من المتكلمين أن المختار يرجح أحد مقدوريه على الآخر
لا لمرجح فإذن يجوز أن الله تعالى خصص بعض الذوات بصفات من غير ترجيح هذا على
قول من يقول إن الصفات لا توجد إلا مع الوجود وأيضا عرفت أنه لا يرجح هناك
غاية ما في الباب أنك تقول الدليل على ذلك لا يجب من عدم معرفته عدمه في نفس
هذه المذاهب لما فسروا الذات بالصحيح أن يعلم ويخبر عنه لزمهم القول بأن الذوات مشتركة
والحق صحة أن يعلم ويخبر عنه من لوازم الذوات عوارضها لا نفسها **قال** فمن المحال
أن يكون كل واحد مستلزما لما آه **أقول** لو كان الوجود المشترك على الموجودات بالتواطؤ
لزم من كونه مستلزما للوجوب في موضع كون كل وجود مستلزما له وليس الأمر كذلك فإنه يدل على ذلك
بالتشكيك والمعاني المشتركة على سبيل التشكيك لا تقتضي استلزام بعضها لشيء استلزام الآخر
البعض لذلك الشيء مثلا نور الشمس لإزالة العشى وسائر الأنوار لا تقتضيه لكون النور مشتركا بين
وسائر الأنوار بالتشكيك **قال** لأنه يلزم أن يكون آه **أقول** لا يلزم من كون
الوجوب لذاته كونه معلولا والحق أن الوجوب والإمكان والامتناع أمور معقولة تحصل في العقل
من إسناد المتصورات إلى الوجود الخارجي وهي في أنفسها معقولات للعقل وشرط الإسناد
المذكور وليست بموجودات في الخارج حتى يكون علة للأمور التي تستند إليها معلولا لها كما أن
تصور زيد وإن كان معلولا لمن يتصوره لا يكون علة لزيد ولا معلولا له وكون الشيء واجبا
في الخارج هو كونه بحيث إذا عقله عاقل مسندا إلى الوجود الخارجي لزم في عقله معقول هو
هو الوجوب هذا كله إنما يلزم على تقدير كون الوجود والوجوب موجودين في الخارج متباينين وذلك
محال **قال** الوجوب لا يمكن سلبيا آه **أقول** إذا كان الوجوب سلبيا لا يلزم منه

ان يكون نقيضا للوجود فان السلبي هو سلب شيء عن شيء سلب شيء عن الوجود ولا يكون
حمل العدم عليه ايضا ان كان الوجوب واللاوجوب نقيضين بمعنى تقسمان جميع الاحتمالات
والوجود والعدم كذلك كان العدم محمولا على اللاوجوب فلا يلزم ان يكون الوجود محمولا
وعلى الوجوب حملا كليا لانه من المحال ان يكون بعض ما هو وجوب عدميا ايضا فان الممكن
العام والممتنع نقيضان بالوجه المذكور والممتنع عدمي فلا يجب ان يكون كل ما هو ممكن بالامكان
العام وجوديا بل بعضه وجودي وبعضه عدمي وهذا مما يستعمل في هذا الكتاب في مواضع
كثيرة وفيه غلط فاحش على ما تبين وعلى انه نسي هاهنا معنى النقيض وشرائطه المذكورة في
الكتب وقوله على تقدير كون الوجوب سلبيا يستحيل ان يكون المقتضي للوجود وهو الوجوب
لامتناع كون العدم مقتضيا للثبوت جعل السلبي هاهنا وكثير من الامور السلبية تقتضي امورا وجودية
كما سيجيء بيانه وحكمه بان هذه الاعتراضات مبنية على كون الوجود مشتركا حكم غير صحيح قال
مسند الواجب لذاته لا تركيب عن غيره آه اقول لا ادري ايش يعني بهذه العلاقة
فان الواجب له علاقة العلية والمبدئية بالغير وان اراد ما تركب لانضمام الى الغير مثل قولنا
الموجودات باسرها والواجب المطلق الشامل للواجب بالذات وبالغير فهو جائز
وان اراد ان يكون بينه وبين غيره فصل وانفصال كما في الممتزجات فمع عليها انه لا ينفصل عن
غيره قال الاعتراض لم لا يجوز آه اقول هذا الاعتراض هو نفسه الذي
يدعيه في سائر كتبه ولا شك ان الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة وانما يمكن
ان يكون من حيث هي هي علة للوجود او للموجود فيه لان بديهة العقل تحكم بوجوب كون ما هو علة
لوجود موجودا وليس ذلك في قبول الوجود فان قابل الوجود يستحيل ان يكون موجودا والا تحصل
له ما هو حاصل له واما الاستدلال على كون وجوده زائدا على ماهيته بان وجوده معلوم وماهيته
غير معلومة فغير صحيح لان وجوده المعلوم هو المشترك بينه وبين غيره وهو امر معقول يقع عليه وعلى غيره
بالتشكيك والذي هو غير معلوم هو وجوده الخارجي الخاص به القائم بذاته الذي لا يمكن ان يحمل
على غيره والدليل على استحالة كون وجوده زائدا على ماهيته هو استحالة وقوع الكثرة فيه بوجه
فان كل كثرة محتاجة الى مباد فمبدأ المبادي لا يكون فيه كثرة بوجه من الوجوه اصلا قال
مسند الواجب بالذات آه اقول جميع ما قاله في الاستدلال على المعارضة
مبني على كون الوجوب امرا موجودا عارضا للواجب وقد مر بيان ما هو الحق فيه واعتبرها

واعتبارا ورده في المعارضة فان وجوب القضايا لا يكون جزءا من محمولاتها ولا من
موضوعاتها بل يكون كيفية عقلية لانتساب محمولاتها الى موضوعاتها والكيفية العقلية
لا يكون مستتبعة للامور الخارجية بل يكون تابعا لها ولا يلزم من كونها في ذاتها ممكنة
كون ما يتعلق به من الامور الخارجية ممكنة وفي عبارة صاحب الكتاب سهو فان الوجوب
ان يقول كيفيات لانتساب المحمولات الى الموضوعات قال مسند الوجوب
بالذات لا يكون مشتركا آه اقول ان لزم التركيب من تقدير كون الوجوب مشتركا
من اثنين كان من الواجب ان يقتصر على ذلك لانه قد تبين ان كل مركب ممكن ثم قوله فقد
فان استلزمت الهوية الوجوب كان الوجوب معلول الغير هذا خلف فيه نظر لان
الخلف يكون لو كان الواجب معلول الغير لا الوجوب اما ان كانت هويته مستلزمة
لكان وجوبه محتاجا الى هويته لم يلزم كون الهوية معلولا للغير بل لزم منه كون الهوية غير
واجبة بانفرادها انما يكون واجبة بصفة تقتضيها ذاتها ولو قيل الوجوب صفة
فهي غير واجبة دون الموصوف بها فيكون معلول الغير حصل مقصوده والاعتراض عليه
الوجوب غير ثبوتي بطل على مذهبه فان نقيض اللاوجوب المحمول على العدم فالوجود يكون
محمولا عليه هو له وان لم يكن الوجوب واجبا كان ممكنا فالواجب لذاته اولى بان يكون
ممكنا اعادة لما مضى وقد مر الكلام عليه المعارضة بكون الواجب مساويا للممكن في الوجود فقد
بينا ان اشتراكهما في الوجود ليس باللفظ والمهرب الذي هرب اليه غير ان الوجوب لذاته
مقول على الواجبين باللفظ انجح من هذه الحجة فانه من غاية التحير لا يدري الى اي شيء يذهب كلامه
ولا يبالي بالتناقض والتزام ما لا يخلصه من حيرته وكان من الواجب ان يقول كما قال غيره من
الحكماء الواجب لذاته يستحيل ان يكون محمولا على اثنين اذ اما ان يكون ذاتيا لهما او عرضيا لهما او
ذاتيا لاحدهما عرضيا للآخر فان كان ذاتيا لهما فالخصوصية التي بها امتاز كل واحد من الآخر لا يمكن
ان يكون داخلا في المعنى والا فلا امتياز فهو خارج مضاف الى المعنى المشترك فان كان في كل
واحد منهما كان كل واحد منهما ممكنا من حيث هو موجود ممتاز عن الآخر فان كان عرضيا لهما او
لاحدهما فمعروضه في ذاته لا يكون واجبا لان الواجب لذاته هو المعنى المشترك فقط
لانا نقول المعنى المشترك لا يوجد في الخارج من حيث هو مشترك من غير مخصص بل اشتراكه
فان قيل المخصص سببه كل واحد منهما مخصص بذاته لا بالآخر قلنا سلب الغير لا يحصل الا

بعد حصول الغير وح يكون كل واحد هو هو بعد حصول الغير فيكون ممكنا وفيه كفاية في هذا الغلط
قال مسئلة وقوع لفظ الواجب اسم اه اقول لا يلزم من كون الوجوب مشتركا
بين الوجوب بالذات لا يفتقر الى تعقل غير الذات اما الوجوب بالغير فيفتقر تعقله الى ايضا في
تعقل الغير الى تعقل الوجوب ثم لو كان الوجوب الذي هو امر يحصل في العقل عند اسناد
مقصود الى الوجود امرا خارجيا مركبا لم يلزم منه تركب المسند اليه كما لا يلزم من كونه محتاجا
الى موصوف كون الموصوف به محتاجا الى غيره وايضا الامتناع ايضا مشترك بين الامتناع
بالذات والامتناع بالغير ولا يجب من تركبه تركب في الممتنع لذاته الذي يكون منفيا
محضا وقوله في الوجه الثاني القدر المشترك ان كان غنيا عن الغير لم يكن تمام ماهية الوجوب
بالغير عارضا للغير الخ فيه نظر لانه لا يلزم منه التخلف فان من استغناء الجزء لا يلزم
استغناء المركب بل انما يلزم من افتقار الجزء افتقار المركب المعارضة التي اوردها
حجة على الاشتراك المعنوي في الوجوب واستدلاله على كون الوجوب غير ثبوتي لظاهر
قال مسئلة الواجب لذاته لا يصح عليه العدم اه اقول الصواب فيه ان
يقال لا يصح العدم لان وجوده واجب لذاته وما ذكره ليس بصواب لان عدم واجب الوجود ممتنع
لذاته لا لغيره وتعليله بعدم توقف وجوده على عدم سبب عدمه تعليل ما بالذات للشيء لذاته بعلة
غير ذاته قال مسئلة الواجب لذاته واجب اه اقول هذه المسئلة هي المشتركة
بين المتكلمين والفلاسفة لانه يقتضي كون الواجب واجبا من جهة الفاعلية فيكون فعله قديما
والمتكلمون لا يسلمون هذا وقوله اذ لو فرضنا اتصافه بامر موقوف على امر خارجي فذاته
موقوفة على الغير ليس بصحيح لان توقف امر متعلق بالواجب في غير الواجب لا الواجب توقف الواجب
على غير الواجب بل لا الواجب الا توقف ذلك الامر على غير الواجب في الاضافات و
السلبيات من الصفات كلها كذلك وهم يقولون باتصافه بها فاذن ليس مرادهم من قولهم
الواجب بذاته واجب من جميع جهاته هذا بل المراد انه واجب من جهات تتعلق بوجوده
ولا يتوقف على الغير لكونه مصدرا مبدأ لا لكون الغير صادرا عنه او متأخرا عنه فان بين
الاعتبارين فرقا قال مسئلة الواجب لذاته يجوز اه اقول هذا مجمع
عند الحكماء لانهم يقولون الواحد لا يكون من حيث هو واحد مصدرا لاكثر من واحد وقوله
وسائر النعوت اجمع الوجوب تلك الهوية معناه ان صفاته المتكثرة تحكي ذاته الواحدة ولا

والواحد لا يكون الا الذات مع انها مع الوحدة لا يكون ايضا واحدة بل مع الصفات يكون كثيرة
وهذا ليس مما ذهب اليه الحكماء ولا المتكلمون الا الاشاعرة كما سيجيء شرحه وقوله الوحدة حقيقة
لتلك الهوية واذا اخذت مع الوحدة لم يبق واحدة يجري مجرى قول من يقول اذا عقل الانسان
الواحد كان ذلك الواحد مع علمه اثنين فان الوحدة هي تعقل العقل لعدم انقسام تلك الهوية
قال مسئلة الممكن لذاته هو الذي اه اقول هذا الاشكال الوارد مبني على
ما ذكره في صدر الكتاب من السفسطة لكان البتة وذلك لان القائل بكون الوجود عين
الماهية رد بقوله السواد يصح ان يكون موجودا ويصح ان يكون معدوما ان من الممكن ما
يمكن ان يحدث ما يسمى بعد حدوثه سوادا او يصح ان السواد ينعدم مطلقا واما عند من يقول
بتغاير السواد والوجود فليس مرجع حاصله الى ان المعدوم يمكن ان يصير موصوفا بالوجود وهو
معدوم فان صاحب الكتاب يعترف عن قريب بان الماهية وحدها لا يكون موجودة
ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة فالسواد من حيث هو سواد لا يكون معدوما وقوله المعدوم
يمكن ان يصير موصوفا بالوجود معناه ان الماهية الموصوفة بالعدم يمكن ان يكون بدل العدم
المعدومية يحدث بعدها لها صفة الوجود وان السواد يمكن ان يوجد معناه ان الماهية التي لا يعتبر
معها وجود ولا عدم يمكن ان يضاف اليها صفة الوجود وباقي الكلام خبط ظاهر قال
وثانيهما المحكوم عليه لا في حال اه اقول القسمة في المحكوم عليه بالامكان اما ان يكون موجودا
او معدوما ليست بحاصرة لان المفهوم منه ان المحكوم عليه بالامكان اما ان يكون مع الوجود
او مع العدم ويعوزه قسم آخر وهو ان لا يكون مع احدهما واما قوله فما كان موجودا فهو حال
الوجود ولا يقبل العدم فقال له هذا مسلم اما في غير تلك الحال فلم لا يقبل العدم وايضا ان كان
معدوما فهو حال العدم لا يقبل الوجود اما في غير تلك الحال لم لا يقبل الوجود وليس حال
الماهية اما حال الوجود واما حال العدم لان هذين الحالين عند اعتبار الماهية مع الغير
اما عند اعتبارها لا مع الغير يمكن ان يقبل احدهما بعينه هذا الامتناع امتناع
لاحق بشرط المحمول وفي التقرير الثاني الذي قال فيه ان الممكن اما ان يحضر معه سبب
وجوده او لم يحضر انه فيه خلل لان لم يحضر يحتمل ان يحضر معه لم يحضر سبب وجوده ولم يحضر
لا سبب وجوده ولا لم يحضر سبب وجوده الذي هو سبب عدمه فظهر ان الخلل
في هذا الكلام انما كان بسبب ان القسمة لم يكن مستوفاة قال وثانيها

لهما

ان الشيء لو كان ممكنا آه **اقول** اما قوله في ابطال كون الامكان عدميا فما يتبين
حاله وقوله في الوجه الاول من ابطال كونه ثبوتيا انه لو كان ممكنا لكان اتصاف ماهيته بوجوده
على سبيل الامكان وكان للامكان امكان آخر ولزم التسلسل فحق لان الامكان امر عقلي فمهما
اعتبر العقل للامكان ماهية ووجودا حصل فيه امكان امكان وانقطع عند انقطاع اعتباره ومن
نكته ينبغي ان يكشف وهو ان كون الشيء معقولا لا ينظر فيه العقل ويعتبر وجوده ولا وجوده غير كونه
آلة للعاقل لا ينظر فيه حيث ينظر فيما هو آلة لتعقله بل انما ينظر به مثل العاقل يعقل السماء بصورة
في عقله فيكون معقوله السماء ولا ينظر في الصورة التي بها يعقل السماء ولا يحكم عليها بحكم بل يعقل
ان المعقول بتلك الصورة هو السماء وهو جوهر ثم ان نظر في تلك الصورة اي يجعلها معقولا
منظورا اليها لا آلة في النظر الى غيرها وجدها عرضا موجودا في محل هو عقله ممكن الوجود وكذا الامكان
او كآلة للعاقل بها يعرف حال الممكن في ان وجوده كيف يعرض لماهيته لا ينظر في كون الامكان
موجودا او غير موجود او جوهرا او عرضا او واجبا او ممكنا فان نظر في وجوده وامكانه او
وجوبه او جوهريته وعرضيته لم يكن بذلك الاعتبار امكانا لشيء بل كان عرضا في محل هو العقل
ممكنا في ذاته ووجوده غير ماهيته واذا تقرر هذا فالامكان من حيث هو امكان لا يوصف
بكونه موجودا او غير موجود وممكنا او غير ممكن واذا وصف بشيء من ذلك لا يكون
ح امكانا بل يكون لامكان آخر فليتحقق هذا حتى ينكشف حل اعتراضات هذا الفاضل
على الامكان وعلى امثاله ويزول الحيرة التي عرضت له ولمن يتبع مقالته **قال**
وثانيهما ان المحدث آه **اقول** قد مر ان الامكان صفة للمتصور المسند الى
الوجود الخارجي والشيء حال عدمه يكون متصورا فيكون موصوفا بالامكان **قال**
لانا نجيب عن الاول من وجهين آه **اقول** تصور الاستقبال لا يخ اما ان يكون الا
لا من حيث هي موجودة او غير موجودة مسندة الى الوجود الخارجي في الاستقبال او الى
عدمه ليست بمتعذرة التعقل والامكان الاستقبالي هو الذي يلحق ذلك
المتصور عند ذلك الاسناد والنظر في ان امكان العدم يحصل في الحال او
في الاستقبال ليس نظرا في الامكان من حيث كونه امكانا بل فيه من حيث انه صورة
في العقل هو حاصل في وقت ما من حيث هي صورة عقلية متعلقة بالاستقبال من
حيث هو امكان ولا يلزم منه محال واما ان الامكان نسبة اضافية لا يتحقق الا عند

الا عند تحقق المنتسبين فقد ظهر ان منتسبيه حاصل في التصور متعلق بالاستقبال فاما
قوله في الوجه الثاني في ابطال الامكان الاستقبالي ان امكان العدم الاستقبالي اما ان يحصل
عند حضور الاستقبال فباطل لانه لا يتوقف على حصول الاستقبال بل يتوقف على تصوره الا
وباقي كلامه معلوم الفساد بما مر **قال** وعن الثاني ان شرط كون الشيء **اقول** الماهية لا يخلو
عن الوجود والعدم في الخارج اما عند العقل فيخلو عن اعتبارهما والامكان صفة لها من حيث
هي كذلك مسندة الى الوجود والى العدم **قال** وعن الثالث ان حكم الذهن **اقول**
قد مر ان المطابقة اين تعتبر واين لا تعتبر وتصور الامكان ليس بحكم حتى يطابق فيه الوجود وان
اعتبر فيه المطابقة فيجب ان يكون مطابقا لما في العقل لانه اعتبار عقلي كما مر والامكان من حيث
هو قائم بالذهن ليس بامكان ومن حيث هو متعلق بمتصور لا يعتبر حصوله في الذهن ولا لا حصوله
وهذا الخبط عرض من عدم التمييز بين الاعتبارات العقلية والامور الخارجية **قال** والجواب
ان كون الماهيات آه **اقول** قد انصف ههنا في تشبيه هذه الشبهة بتلك الشبهة الا
انه كان يجب ان يوردها هناك فان هذا الموضع موضع التحقيق لا التشكيك **قال**
مسئلة الممكن لا يوجد ولا يعدم الا لسبب آه **اقول** قوله التفاوت بين قولنا
ترجح احد المتساويين بلا مرجح وبين قولنا الواحد نصف الاثنين مما يدل على تطرق الاحتمال
الى الاول فلا يكون يقينا انما ليس بصحيح لان التفاوت يمكن ان يكون بسبب التفاوت
في تصور المحكوم عليه والمحكوم به دون الحكم اما في الحكم نفسه فلا تفاوت كما ذكره هو بعض في الجواب
واما اقامته برهانا على ذلك الحكم الضروري فليس بشيء لان وجوب الممكن المقتضي لوجوده الموصوف
لا يمكن ان يكون قائما بمؤثره لانه وصف للممكن ووصف الشيء يستحيل ان يقوم بغيره والقيام
بالمؤثر ان كان ولا بد فهو الايجاب لا الوجوب والحق ان ذلك الوجوب امر عقلي كسائر الصفات
ويكون قائما بالمتصور من الممكن عند الحكم بحدوثه **واقول** مع ذلك ان البرهان الذي اقامه
مبني على حكم وهو قولنا الممكن ما لم يجب لم يوجد وهذه القضية لا يصح الحكم فيها الا اذا علم ان
كل مسبب فله سبب في قوة قولنا ترجح احد المتساويين يحتاج الى مرجح هذا المعنى بعينه موجود لكن
بعبارة اخرى فاذن البرهان الذي اقامه مبني على ما يتضمنه الحكم البديهي المذكور والذي
عدل عنه الى ذلك البرهان وقد وضح من ذلك ان ذلك البرهان فاسد غير محتاج اليه
اما المعارضة الاولى فالمؤثرية المذكورة فيها امر اضافي يثبت العقل عند تعقل صدوره

الاثر عن المؤثر فان تعقل ذلك يقتضي ثبوت امر في العقل هو المؤثرية كما سيأتي في مباحث
الاضافات وعدم مطابقته للخارج لا يقتضي كونه جهلا فان ذلك انما يكون جهلا اذا حكم
بثبوته في الخارج ولم يثبت في الخارج كاعتقاد كون العالم قديما مع كونه ليس قديما والذي يتحقق
في الجهل هو ما ذكرناه لا على ما اورده في مثاله وعدم مطابقته لا يقتضي ايضا ان لا يكون
شيء مؤثرا اصلا كما قال بل اذا حكم بثبوته في العقل فقط فمطابقته ثبوته في العقل دون
الخارج وقوله المؤثرية صفة قبل الاذهان وصفة الشيء يستحيل قيامها بغيره فجوابه ان كون
الشيء بحيث لو تعقله عاقل حصل في عقله اضافة لذلك الشيء الى غيره هو الحاصل قبل الاذهان
لا الذي يحصل في العقل فان ذلك يستحيل ان يحصل قبل وجود العقل واما قوله الذي يحصل
في الذهن هو العلم بالمؤثرية لما تقدم فجوابه الصحيح ان المؤثرية غير العلم بالمؤثرية مع كونهما
ثابتين في العقل الا ما احال عليه مما تقدم والقول فيه باقي كما مر في فساد كون المؤثرية ثبوتية
ظاهر مما ذكرنا واما حجته ان المؤثرية ثابتة لانها نقيض اللامؤثرية فقد مر بيان فساد مثالها
بتجدد المؤثرية على كونها ثبوتية لا يقتضي كونها ثبوتية الا في العقل كما في مباحث الاضافات
وقوله في الجواب ان شمول هذه التقسيمات مبطل للبديهيات كما اذا قيل كونه في هذه
الساعة اما ان يكون ثابتا او لا يكون الى آخر كلامه فليس كما قال لان الكون في الزمان
امر عقلي يعرض للمتكون مشروطا بوجود الزمان المتعلق به ومعنى كون المتكون بحيث
يصلح ان يعرض له ذلك عند فناء الزمان ولا ثبته فلا يلزم ما يبطل البديهيات **واما
في المعارضة** الثانية فقسمة التأثير بانه يحصل اما في حال وجود الاثر او في حال عدمه باطلة
ليس فيه لانه ان اراد بحال وجود الاثر زمان وجوده فليس يستحيل ان يؤثر المؤثر
في الاثر في زمان وجود الاثر لان العلة مع المعلول لما كون بهذه الصفة وان اراد به مقارنة
المؤثر للاثر الذاتية فذلك يستحيل وانما يؤثر فيه لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو
معدوم وبعض المتكلمين يقولون المؤثر يؤثر حال حدوث الاثر فانها ليست بحال الوجود
ولا بحال العدم وقوله في الجواب ان هذه القسمة مبطلة للضروريات باطل وان الى آخره
في امثال هذه المواضع وقد يمكن ان يقال فيها بقول المتاخرون من المتكلمين الذين لا يجوزون
بمقارنة العلة والمعلول في الزمان فانهم يقولون الصوت الذي وجد في الآن الثاني يفيد
من وجوده في الآن الذي قبله فيكون التأثير سابقا على الاثر بآن ويقع بالقياس الى ما يحصل

ما يحصل بعده سواء كان الاثر موجودا في ذلك الآن بتأثير آخر او معدوما ويكون
ويكون الاثر في آن التأثير غير موجود وفي الآن بعده موجودا الا يكون مقارنا للعلة
واما في المعارضة الثالثة فقوله تأثير المؤثر اما في الماهية او في الوجود او في اتصاف
الماهية بالوجود يجاب عنه بانه في الماهية قوله ولكن لان كون السواد سوادا
بالغير يوجب ان لا يكون السواد سوادا عند عدم ذلك الغير جوابه انا اذا فرضنا السواد
وجب سواديته بسبب الفرض وهو بالاحقاقية متربا على الفرض مع ذلك الوجوب
يمتنع تاثير المؤثر فيه فانه يكون ايجادا الى فرض موجود اما قبل فرضه سوادا فيمكن ان
يوجد المؤثر السواد على سبيل الوجوب ويكون ذلك الوجوب سابقا على وجوده
وقد ورد الفرق بين الوجوبين في المنطق وهذه مغالطة من جهة اللفظ المشترك لان الوجوب
يدل على المعنيين بالشركة اللفظية واذا قلنا في السواد معناه ان السواد اي محل في
زمان ليس بحاصل في زمان بعده ويكون حمل غير اي حمل على المتصور منه لا على الموجود
الخارجي فان الوضع والحمل يكونان في العقول لا يكونان في الخارج اصلا وكذا
القول في حصول الوجود من موجده وان قيل تاثير المؤثر في جعل الماهية موصوفا
بالوجود كما هو رأي القائل بان المعدوم شيء لم يتعلق ذلك بموصوفية الماهية بالوجود
لان ذلك امر اضافي يحصل بعد اتصافها به والمراد من تاثير المؤثر هو ضم الماهية الى
الوجود ولا يلزم من ذلك ما ذكره من اللبس وظهر قوله في الجواب عن هذه المعارضة حيط
وتحيره وقد حصل بسبب ذلك تارة في النظريات وتارة في البديهيات **واما في المعارضة**
الرابعة فقوله افتقار العدم الى المرجح محال لان العدم نفي محض ليس بشيء لان عدم الممكن
المتساوي الطرفين ليس نفيا محضا وتساوي طرفي وجوده وعدمه لا يكون الا في
العقل فالمرجح لا يكون الا عقليا وعدم العلة ليس نفيا محضا وهو يكفي في الترجيح العقلي
لكونه ممتازا عن عدم المعلول في العقل لجواز ان يعقل هذا العدم دون ذلك العدم في العقل
وقوله العلية مناقضة للاعلية فقد مر وجه الغلط فيه وجوابه عن هذه المعارضة لتخليص
عنها انما هو تأكيد للمعارضة **قال** واما الاعراض التي لا يتصف بها الا الحي **اقول**
قيل الاعراض التي لا يتصف بها غير الحي عشرة الحيوة والقدرة والاعتقاد والظن والنظر
والارادة والكراهة والشهوة والالم ولم ينقل احد ان اعتدال المزاج او قوة الحس والحركة هو

وقع غلطا مقدرا به

الحيوة بل نقول ان الاول شرط في حصول الحيوة للحيوان المركب من الاخلاط ومن
الاركان والثاني معلول الحيوة وقوله في المعارضة انه يقتضي شرط الحيوة لحيوة اخرى
ليس بشيء لانه يقتضي شرط الحيوة المختصة بالاعتدال الخ الحيوانات ومن اين لزم ان يكون
ذلك المخصص حيوة اخرى قوله في النقل عن ابن سينا ان قوة التغذية قد بطلت مع بقاء
العضو حيا كالعضو الذابل وقوله لم لا يجوز ان يكون القوة باقية ولكنها عاجزة عن الفعل
غير وارد لانه يريد بالقوة الباقية القوة التي يصدر عنها هذا الاثر بالفعل والا في العضو
المفلوج ايضا قوة الحس والحركة باقية لكنها عاجزة عن الاحساس والحركة واختلاف غاذي
النبات والحيوان ليس بحسب المفهوم منهما انما هو بحسب مبدإهما فان مبدأ احدهما
النفس النباتية ومبدأ الاخرى النفس الحيوانية وبحسب تصرفهما فيما يجعلانه غذاء فان
الاولى تتصرف في البسائط والثانية في المركبات واختلاف العلل والافعال لا يوجب
اختلاف ماهية المعلول الفاعل وقد علم ان ذلك المفهوم ليس هو الحيوة بعينها وهو المطلوب
قال مسئلة القائلون ا اقول القائل بكون الموت ثبوتيا هو ابو علي
الجبائي في حده والعبارة بعدم الحيوة عما من شانه ان يكون حيا ليس بصحيح فان الموت
يدخل في مفهومه سبق الحيوة على ذلك العدم والا لكان الجنين عند قرب حلول الحيوة فيه
ميتا قال مسئلة البنية ليست شرطا ا اقول الاولى ان يقول حلول العرض
الواحد في المحال الكثيرة باطل عند المتكلمين وليس بمحال في بديهة العقل ولا بالنظر
اليقيني كما مر قوله واما الثاني فمحال لما الذي ذكرته يقتضي احالة وجود الاجتماع
والافتراق وغيرهما لانه ان توقف اتصاف كل جزء بالاجتماع على اتصاف الجزء
الآخر به لزم الدور ولكن ان قيل ههنا قيام الحيوة بكل جزء موقوف على كون ذلك الجزء
مجامعا لغيره من الاجزاء لا يلزم منه قال ومنها الاعتقادات وهي امور ثلثة
اقول تعريف الاعتقادات بامور يجدها الحي من نفسه ويدرك التفرقة بينها وبين
غيرها تعريف بما يعم جميع الوجدانيات كالجوع والشبع والالم والمرض وغيرها والفرق
ان هذه امور يمكن ان يحكم فيها بنفي او اثبات حتى يحتمل ان يجعل الظنون والاوهام
من قبيل الاعتقادات ليس كما ذهب اليه المتكلمون لانهم يجعلون الاعتقادات
نوعا والظنون نوعا وفي قوله الاحساس هو الضروريات نظر فان الاصطلاح ليس على

على ان الضروريات هي المحسوسات لا غير قال مسئلة اختلفوا في العلم
الغلط من حد العلم هو العلم بالعلم وما عدا العلم ينكشف بالعلم لا بالعلم بالعلم وليس من المحال
ان يكون هو كاشفا عن غيره وغيره كاشفا عن العلم به قال تقسيم الموجودات
اقول صفات الله تعالى عند من يقول كونها زائدة على ذاته ليست بمحدثة
ولذلك كان من الصواب ان يقول هو الله وصفاته وفي المحدث يقول هو ما عدا الله
وما عدا صفاته والشبهة التي اوردها للفلاسفة اخترعها هو لاجلهم ليس بشيء فانه قال
كان الله موجودا في الازل صفة ثبوتية لانه نقيض ما كان كذلك ولو كان النقيض
ثبوتيا لكان المعدوم موصوفا بصفة ثبوتية اقول قد مرنا في هذه الطريقة من الغلط
وايضا فنقيض كان الله موجودا في الازل ما كان الله موجودا في الازل هي قضية ولا يكون
شيء من المعدومات موصوفا بهذه القضية وان جعل الازلي ما كان معدوما موجودا في الازل
حتى يصير ذلك المعدوم موصوفا بانه لم يكن في الازل لم تكن هذه القضية نقيضا للاولى لمخالفة موضوعها
وان اراد بذلك ان الكون في الازل واللاكون نقيضان والكون محمول على الله تعالى واللاكون محمول
على المعدوم فكون الكون وجوديا كان ارادة نقيضين بدل مفردين حشوا والكلام على
المناقضة وفساده مما ذكرناه مرارا والفلاسفة شبهة غير هذه في قدم الزمان سيأتي ذكرها
والجواب عنها وقوله قالت المتكلمون معنى كون الله قديما انا لو قدرنا ازمنة لا نهاية لها
لكان الله معها كلام لم يرتضها كل المتكلمين فان كون الشيء مع الشيء لا يتحقق الا فيما كان في
او تقدير زمان والمحققون منهم يقولون معناه انه غير مسبوق بغيره لا ان السبق
ايضا لا يتحقق الا بتقدير زمان لانهم يقولون سلب السبق منه لا يقتضي كونه زمانيا قال
مسئلة اتفق المتكلمون على ان القديم اقول انما ذهب المتكلمون الى ان القدم يستحيل استناده
الى الفاعل لقولهم علة الحاجة هو الحدوث فان هذا القول يختص بعضهم كما مر ولكن لقولهم
بان ما سوى الله وصفاته محدث والاحوال التي ذكرنا عند مثبتيها ليست بموجودة ولا معدومة
فلا يوصف بالقدم على ما ذكره في تفسير القديم وهو ان القديم ما لا اول لوجوده الا ان يغير
التفسير ويقول القديم ما لا اول لثبوته على ان الوجود والثبوت عنده مترادفان لكنه
يقول ههنا ما قال المتكلمون وليس عند بعضهم معناه واحدا وابو الحسين لا يقول بالحال لكنه يقول
العلم صفة الله قديمة معللة بالذات واما اصحاب ابي الحسين الاشعري فيقولون بصفات قديمة

قديمة لكنهم يقولون لا هي الذات ولا غيرها فلذلك لا يطلقون المعلولية عليها والحق ان
جميعهم اعطوا معنى القديم في الصفة على غيره الصفات معه فان اباءهم عن اطلاق لفظ القدم
عليها ليس بحسن **قال** واما الفلاسفة فانهم لا يجوزونه **اقول** اختلفوا ايضا
في معنى الاختيار فان الفلاسفة يطلقون اسم المختار على الله تعالى ولكن لا بالمعنى الذي يعتبر
المتكلمون الاختيار به وذلك انهم يقولون بوجوب صدور الفعل عنه تعالى دائما والمتكلمون
ينفون دوام الصدور عنه ويقول بعضهم بوجوب الصدور نظرا الى قدرته وارادته ومعنى بعضهم
وجوب الصدور عنه ويقولون انه تعالى يختار احد الطرفين المتساويين على الآخر لا لمرجح
قال مسئلة اهل السنة **اقول** اهل السنة لا يعترفون باثبات القدماء لان
القدماء لان القدماء عبارة عن اشياء متغايرة كل واحد منها قديم وهم لا يقولون بالتغاير
الا في الذوات اما في الصفات فلا يقولون بالتغاير ولا في الصفات مع الذات على رأي
الى ابو الحسين الاشعري المعتزلة يفرقون بين الثبوت والوجود ولا يقولون بوجود القدماء
والاحوال الخمسة هي قول ابي هاشم وحده فانه علل القادرية والعالمية والموجودية والحيية بحالة
خمسة هي الالهية وللمسلمين اتفاق على نفي القدماء ببيان ان كل ممكن محدث وذلك بدليل على
حدوث ما سوى الله تعالى واما بدليل التمانع فلا يمكن نفي قدماء اذا كانوا احياء ليس
مريدين الا انهم غير قادرين لان امتناع التمانع انما يثبت عند كثرة القادرين واما الالهية
السمعية فكثيرة **قال** واما الحرنانيون **اقول** هذه حكاية مذهبهم وما يصلح ان
يكون دليلا لهم عليه مال ابن زكريا الطبيب الرازي الى ذلك المذهب وعمل فيه كتابا موسوما بالقول
في القدماء الخمسة وسيأتي القول على كل واحد منها **قال** مسئلة زعم عبد الله بن سعيد منا
اقول لا يلزم على عبد الله [illegible] لانه يقول كل ذات لها العدم [illegible] في مفهومه فاذا وصف بالوجود
احتيج الى صفة زائدة عليه هي القدم واما القدم فلا يحتاج لكونه لذاته قديما والكرامية ان يقولوا
صفة الحدوث ليست بموجودة على الامر فكيف يوصف بالحدوث [illegible] لهما ان يقولوا الصفات
لا توصف بالعدم والحدوث لان الاتصاف بهما من شأن الذات **قال** والجواب
عنه ما مر في مسئلة المعدوم **اقول** ما مر في مسئلة المعدوم غير ان الامكان
لا يجوز ان يكون ثابتا حال العدم لان الذوات المعدومة يمتنع عليها التغير والخروج عن
الذاتية فلا يمكن ان يتصف بالامكان ثم انه حكم بثبوته في حجتهم الثانية بانه يقتضي الامكان

خامسة

الا الامكان المحمول عليه النفي فيجب ان يكون ثابتا وههنا لم يجعل الامكان صفة
للمعدوم بل انما اوجب لكونه ثابتا ان يكون الموصوف به موجودا وان كان ما يؤول
اليه الممكن معدوما والتحقيق في هذا الموضع هو ان الامكان يقع بالاشتراك اللفظي عندهم
على معنيين احدهما ما يقابل الامتناع وهو عندهم صفة عقلية يوصف بها كل ما عدا
الواجب الممتنع من المتصورات ولا يلزم من اتصاف الماهية بها كونها مادية والثاني
الاستعداد وهو موجود عندهم معدود في نوع من انواع جنس الكيف واذا كان موجودا
وعرضا وغير باق بعد الخروج الى الفعل فيحتاج لا محالة قبل الخروج الى محل هو المادة فهذا البحث
معهم يجب ان يكون في اثبات ذلك العرض وفيه نظر **قال** والجواب ان تقدم عدم الحادث
اقول انهم يقولون القبلية والبعدية تلحقان الزمان لذاته ولغير الزمان بسبب الزمان
والوجود والعدم لما لم يدخل الزمان في مفهومهما احتاجا في صيرورتهما قبل وبعد الى الزمان
اما اجزاء الزمان فلا تحتاج الى غير انفسها ولا العدم بالقياس اليها في كونه بعد وقبل الى
غيرها واما الباري تعالى وكل ما هو علة الزمان او شرط وجوده فلا يكون في الزمان ولا معه
الا في التوهم حيث يقيسها الوهم على الزمانيات فهذا ما ذكره ههنا **قال** تقسيم للحكماء
على رأي الحكماء **اقول** المحل قابل للحال فلا يكون عندهم فاعلا فيه فالقول بانه
يقتضي الاثر حلول مؤثرة فيه غير معقول عندهم والمراد ههنا من المحل الذي يكون
سببا لقوام المحل هو الصورة ومن المحل الهيولى ويريدون بهذا البيان ان امتناع
الانفكاك بينهما لاحتياج كل واحد منهما لا يقتضي الدور والحال الا يقوم محله هو
هو العرض ومحله الموضوع **قال** فنقول الممكن اما ان يكون **اقول**
في قوله او مركبا من الصورة والهيولى وهو الجسم فقط بالاستقراء نظر فان الحكماء
لا يستعملون الاستقراء ههنا ولا يحتاجون اليه بل يقسمون الجوهر الى
الجسم واجزائه والى ما ليس بجسم ولا باجزائه وهذه قسمة حاصرة ويسمون القسم
الاول بالمادي والقسم الثاني بالمفارق ويقسمون الاول الى نفس المادة
والى ما يقومها والى ما يتقوم بها والاول هو الهيولى والثاني هو الصورة وهما
جزء الجسم والثالث هو الجسم واما المفارق فاما ان يتصرف في الماديات
او لا يتصرف وهما النفس والعقل واما انواع الكيف اما النوع الاول

فيسمى بالانفعاليات والانفعالات والاول كحمرة الدم والثاني غير راسخة كحمرة
الخجل واما النوع الثاني فيسمى بالحال والملكة اما الحال فسريعة الزوال كغضب الحليم واما الملكة فبطيئة
الزوال كالصحة المستحكمة واما النوع الثالث فيسمى بالقوة واللاقوة وليس اسم القوة للانفعال فقط
فان المصارع بقوة ومن يقوى لان لا ينفعل بسرعة والبطيء لا قوة وليس ما اثر عن شيء بل هو
بالقطع الحركة بسبب مسافة طويلة فالقوة اسم الاستعداد بسببه يفعل الشيء بسهولة
او ينفعل بعسر واللاقوة اسم الاستعداد بسببه يفعل بعسر او ينفعل بسهولة والنوع الرابع
فليس له اسم غير ما ذكر قال واما المتكلمون فقد انكروا ما اقول لو كانت
هذه المقولات نسبا لكانت انواعا لجنس عال هو النسبة فلم يكن اجناسا عالية وهم لا يعنون
بها ما يدخل النسبة في ماهيتها بل ما يعرض لها النسبة كالاضافة فان مفهومها النسبة
ولكن تشتمل على تكرار النسبة واما كون الاضافة عرضا حالا في محل فهو لما في ذلك المحل لا يكون
اضافة بل الاضافة يعرض له بالنسبة الى المحل الذي له الحال بعد الحلول كما يعرض للراس الذي
والتحقيق هنا ان وجود الاضافة الحقيقية لا يكون في الخارج الا كون الموجود بحيث يحدث
العقل من تصوره الاضافة فان ولادة شخص من شخص امر موجود في الخارج واذا تصوره
العاقل تعقل ابوة في احدهما وبنوة في الآخر ولا يلزم التسلسل لان الابوة اذا عرضت تحصل
كانت لذلك العروض اضافة اخرى لكنها لا تكون بابوة اخرى واذن لا تثبت الابوة وكذلك
الاضافة ايضا امر عقلي لا يتسلسل لانها ينقطع عند توقف العقل وهم يقولون ان الله
صفات اضافية كالاول والآخر والخالق والرازق والمبدع والصانع وغير ذلك
ويلزمون القول بهذه الصفات لغير المعنية الزمانية تقدم واما قوله حصول الوجود
للماهية اضافة بينهما فليس بشيء لان الاضافة ههنا ليس الا بمعنى الانضمام وليس في ذلك ما نحن
فيه بشيء وكون الشيء في الزمان شبيه بكون الجسم في المكان الذي نقول بوجوده المتكلم
واما النسبة فلكونها لعدم ... واما التأثر فليس كل تأثر هذه المقولة بل يريدون به التأثر
الصادر عن المؤثر في زمان غير قار الذات كقطع السكين اللحم فان الجزء منه لا
في زمان واحد والهيئة الحاصلة للسكين حين تقال الى حد القطع لا قبله ولا بعده
هي المعينة بان يفعل وقس عليه الانفعال والنسبة انما تعرض للعقل بين القاطع
والمقطوع والانصاف يقتضي ان ينقل مذهب الخصوم على ما ذهبوا اليه ليلا

يلحق الناقلين شناعة بسبب سوء النقل قال واما الحكماء فقد اصطلحوا
اقول كون الشيء عقليا كفوقية السماء يباين كونه فرضيا فان تحت السماء ليس بفرضي
بل العقلي هو الذي يجب ان يحدث في العقل اذا عقل العقل ذلك الشيء كفوقية السماء واما
الفرضي فهو الذي يفرضه الفارض ان كان محالا والذين يشملهما يجب ان يفهم كل واحد
منهما لئلا يقع بسبب الاشتباه غلط قال قال المتكلمون هذا باطل اقول
غير المتناهي لا يصير متناهيا بنقصان كل شيء منه والشيء ربما يكون متناهيا من وجه وغير متناه
من وجه فيلحقه خواص المتناهي من الوجه الاول وخواص غير المتناهي من الوجه الآخر وهذا كتضعيف
الالف والالفين مرارا لا نهاية لها فيكون احد غير المتناهيين نصف الآخر ولا يلزم منه تناهي
احدهما قال فيكون الموجود قائما بالمعدوم وهو محال اقول قد بينا ان الاضافة يعقل عند
تعقل تصور المضافين والمتقدم والمتأخر موجودان في التصور معا ولا يلزم من ذلك قيام موجود
بمعدوم بل يلزم حدوث معقول متعلق بتصورهما وذلك غير محال وقد عرفت ان ذلك ثابت
في نفس الامر من غير الفرض وليس يقتضي التصرف قال واما الوضع وهو كهيئة
الجلوس اقول الهيئة المسماة بالوضع انما تحصل في الاجزاء بعد صيرورتها جملة
واحدة وكذلك الزاوية والشكل وليس في ذلك حلول العرض الواحد في محال كثيرة انما هو
حلول عرض واحد في محل واحد ينقسم باعتبار غير اعتبار وحدته ولم يدل على استحالة ذلك
دليل واما الوحدة فهي التي تجعل المجموع واحدا اذا اعتبر فيه عدم الانقسام لوحدة ما كا
العشرة مثلا فانها لا تنقسم من حيث هو عشرة وان كان ينقسم من حيث هي احاد
وهي اجزاء العشرة وقد يتكرر الوحدة حين تقع وحدة واحدة ولا يلزم منه شيء فان موضوع
الوحدة الاولى هو الشيء الذي يقال له انه واحد وموضوع الوحدة الثانية هو الوحدة الاولى
واذا لم يتكثر الموضوعات في مرتبة واحدة لم يحصل من الوحدات عدد وليس قيام الوحدة
بالموضوع المنقسم محتاجا الى وحدة تسبقها بل الى اعتبار عدم الانقسام فيها من حيث
اعتبار كونها ذلك المجموع ولا يلزم التسلسل قال واما الكميات المتصلة
اقول السطح ليس فناء الجسم فقط فان الفناء لا يقبل الاشارة الحسية والسطح يقبل
والتحقيق يقتضي ان هناك ثلثة امور فناء الجسم في جهة معينة من جهاته ومقدار ذو
طول وعرض فقط واضافة تعرض للفناء فيقال بحسب ذلك نهاية الجسم في نهاية فالمقدار موجود

ونسبة تقبل الاشارة والفناء ليس بعدم محض بل عدم امتداد ما والجسم موضوعه والا
عارضة لها مغايرة عنها وربما يعتبر السطح وحده من حيث هو مقدار وذلك موضوع العلم
الهندسة وكذلك الخط والنقطة ولا يلزم من حلول السطح في الجسم انقساره في الجهات الثلث
كانقسام الجسم بل ذلك يكون حكم العرض السارى في المحل وليس السطح ولا الخط ولا النقطة من الاعراض
السارية في محالها وكذلك الوحدة والوضع وغير ذلك مما لا ينقسم بانقسام المحل فهذا هو تقرير الحق في
هذا الموضع قال وقد احتجوا على انه لا يجوز اقول ان كان الزمان قار الذات
لا يكون الحاضر عين الماضي بل يكونان معا كما في الجسم الذي هو قار الذات ولا يلزم منه ان يكون
جسم جزء منه هو عين الجزء الآخر واما اذا كان غير قار الذات فلم يكن منه جزء عند حصول جزء
آخر فلا يلزم منه ان يكون للزمان زمان لان القبلية والبعدية لاجزاء الزمان لذاتها فيكون
جزء متقدما على جزء لا بزمان غيرهما بل بذاتيهما ولا يلزم منه شيء قال وثانيهما ان الزمان
اقول الزمان اما الماضي واما المستقبل ليس لهما قسم آخر هو الآن لانه الآن هو فصل مشترك بين
الماضي والمستقبل كالنقطة في الخط والماضي ليس بمعدوم مطلقا انما هو معدوم في المستقبل والمستقبل معدوم
في الماضي كلاهما معدومان في الآن وكل واحد منهما موجود في حده وليس عدم شيء في شيء هو عدمه
مطلقا فان السماء معدوم في البيت وليس بمعدوم في موضعه ولو كان الآن جزءا من الزمان
لما امكن قسمة الزمان الى قسمين مثلا نقول من الغد الى الآن ومن الآن الى الغد فان كان الآن
جزءا لم يكن هذه القسمة صحيحة ولما امكن قسمة مقدار من الزمان الى قسمين فالآن موجود وهو عرض
حال في زمان كالفصل المشترك في الخط وليس بجزء من الزمان وليس فيه ذو الا بحيز زمان
فلا يلزم منه تتالى الآنات قال وثالثها لو كان الزمان موجودا اقول فرض
عدم الزمان بعد وجوده يكون فرض عدمه مع وجوده ويلزم منه المحال لاشتماله على عدم الشيء ووجوده
وفرض عدم الزمان ممكن اذا لم يعتبر ذلك العدم بقبل او بعد وهذا الغلط نشأ من قبل
الزمان على الزمان ومن اقتران وجود الشيء بعدمه قال ورابعها لو كان الزمان
موجودا اقول القول بان الزمان مقدار الوجود قول الشيخ ابي البركات فانه يقول
الباقي لا يتصور بقاؤه الا في زمان مستمر وما لا يكون في الزمان يكون باقيا لا بد ان يكون
لبقائه مقدار من الزمان فالزمان مقدار الوجود والمتكلمون حيث قالوا القديم موجود في
ازمنة مقدرة لا نهاية لها فقد حكموا بجواز انطباق الثابت على المتغير لم ينقض ذلك محالا

نى الى قال قلت هذه المطلوبات حالية اقول لا شك في ان وقوع الحركة مع
الزمان ليس كوقوع الجسم القار الذات المستمر الوجود مع الزمان وليس كوقوع القار الذات الباقي
مع القار الذات الباقي كالسماء مع الارض لكن الفرق معقول محصل سواء كان ذلك قويا او
او ليس ضعيفا بل ليس معية المتغير والثابت مستحيلا فانا نقول ان نوح عم عاش الف سنة
فانطبق مدة بقائه على الف دورة من الشمس او القمر واختلاف الفاظ المصطلحين ان تعبروا
عن كل معنى بعبارة دون انها مناسبة لذلك المعنى لا يعنون بالتحصيل فيحكم بغير دلالة العبارات
على المعاني قال وخامسها وهو ابطال قول ارسطو خاصة اقول الامتداد الثابت
الذات يجب ان يكون فيما يكون اجزاؤه حاصلة دفعة اما امتداد الشيء الغير قار الذات
لا يمكن ان يكون فيما يكون اجزاؤه دفعة بل يجب ان يكون فيما لا يوجد منه جزآن دفعة
ولو لم يكن الامتداد في لفظ الزمان معقولا لما سمى العقلاء الزمان بالمدة المستقبلة لما
الامتداد وقد علم ان ارسطاطاليس قال الزمان مقدار الحركة وهذا المعترض لو فهم الامتداد
لم يعترض عليه بمثل هذا الكلام ولم يعلم ان الامتداد وهو المقدار المتصل فيكون في هذا
التفسير تكرار غير محتاج اليه قال واما الكميات المنفصلة المتصلة اقول قد تقدم
ان الوحدة امر عقلي يحصل بها حيث يعتبر عدم الانقسام واذا اعتبرت من حيث كونها صفة
لوحدة اخرى لزمت وحدة اخرى فيكون ثم الوحدة واحدة بذلك الاعتبار ولا يكون
الوحدتان اثنتين لانهما ليستا في مرتبة واحدة بل الاولى معقولة من الموضوع والثانية معقول
من المعقول من الموضوع ولا يتسلسل بل ينقطع عند عدم الاعتبار والاثنينية قائمة بمجموع الوحدتين
من حيث اعتبار الانقسام فيه الى وحدتين اما باعتبار عدم الانقسام فيه من حيث مجموع
واحد الوحدتين فيكون اثنان واحدة من جميع جهاتها فرض اثنين لو قطعها اثنان واما
قول ان الفلاسفة قالوا ان الكثرة عدم الوحدة ثم قالوا الكثرة مجموع الوحدات في مثلهم
قالوا المجموع هو عدم الجزء منه وهذا لا يقوله عاقل والمشهور من الفلاسفة انهم قالوا الوحدة امر
عقلي عام يقع على الموجودات كالوجود والشيء وبعده وبيان الامور العامة يقولون انها
يقع على موضوعاتها بالمعنى واحد فليس وحدة النقطة كوحدة الجسم ولا كوحدة الحيوان ولا كو
العقل والكثرة مؤلفة من الاحاد قال واما الكيفيات المختصة بالكميات اقول
لا شك في وجود الخط المستقيم والخط المنحني والدائرة والكرة والزاوية واعتبار بعضها مع بعض

وليس في ذلك الا كيفيات مخصوصة لكيفيات لو كانت الصلابة والتأليف اعداما في الفاعلين
بالجوهر الفرد لكان الماء عندهم غير مؤلف من الجواهر الفردة اذ ليس فيه صلابة وكذلك فهوم الجموع أت
وجودية وعدم الماء نعيه بوجد في الغبار والبخار والدخان من غير لين **قال** تقسيم المحدثات على
المتكلمين أه **اقول** الاقدمون من المتكلمين قالوا المتحيز هو الجوهر والحال فيه هو العرض والموجود الذي
لا يكون جوهرا ولا عرضا هو الله تعالى وعلى هذا الوجه قالوا باستحالة وجود محدث غير متحيز ولا حال فيه
لا كما قاله فان ذلك لا يتوقف على القول بان كل مؤلف جسم مما تفرد به ابو الحسن الاشعري وقال الباقون
اعتبروا فيه الابعاد والشيخ في الكتاب ان يحصل من اربعة جواهر كمثلث رابعها فوقها ولعصرها المخروط
ذي اربعة اضلاع مسلثات وقال في المعتزلة اقله من ثمانية جواهر بتأليف المكعب في ستة اضلاع
مربعات الفلاسفة عبروا فيه قبول الابعاد الثلثة مع انكار كونها مؤلفة من جواهر افراد **قال** فاما
الالوان فالقدماء قالوا ا **اقول** قد قرر ان البياض يحصل من اختلاط الهواء بالاجسام الشفافة
كذلك السواد ايضا يحصل من امتزاج اجزاء الاجسام الكثيفة بعضها ببعض الدليل عليه ان الزاج في غاية النفوذ
تحديد والعفص غاية القبض وليس احدهما باسود واذا امتزجا فعقد الزاج في المسام الصغيرة من العفص
وقبضه العفص بقوته فاندمج بعضها في بعض فحدث السواد ومن تركيبات الالوان يحصل
الوان اخرى كما في الصفرة والزرقة والخضرة وقالت الحكماء الضدان هما البياض والسواد
والانتقال من احدهما الى الآخر يكون بطرق كالغبرة والزرقة والصفرة والحمرة وامثالها وكيفيات
الاصوات ليست هي الحروف وهذه مثل الثقل والخفة والجهارة والخفاء من كيفياتها وكذلك
اخواتها يميز الانسان صوتا ثخينا من صوت نحيف آخر واما الطعوم التسعة قالوا تتولد من تاثير
اشياء في الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما في طبائع اشياء الكثيف واللطيف والحالة
المتوسطة بينهما والثلثة في الثلثة تسعة ورد عليه ان العفوصة والقبض مختلفان بالشدة و
الضعف لو صير الشدة والضعف موضوعها نوعين لكان كل واحد من الانواع
نوعين والحق ان الطعوم فيها اختلافات كثيرة كما بين حلاوة العسل وحلاوة السكر وحلاوة
الدبس وحلاوة البطيخ وغيرها والمركبات منها ايضا كثيرة لا حد لها ولم يذكر المحسوسة بالشم
والذين ذكروها قسموها الى الملائمة وغير الملائمة وفيها اختلاف لا حد له كما في سائر المحسوسات
وقوم عدوا الخشونة والملاسة في الملموسات بدل الصلابة واللين وبالجملة الكلام في هذا النوع
كثير لا يحتمله هذا الكتاب **قال** لان العدم لا يحس **اقول** في قوله العدم لا يحس

لا يحس نظر لان الامر العدمي اذا كان مقتضيا لامر علاقي يحس من جهة مقتضاه
كتفرق الاتصال والجوع والعطش فان كانت البرودة عدم الحرارة وكانت الحاجة
محتاجة الى حرارة تعدل مزاجا بعدم تلك الحرارة يقتضي امرا غير علاقي فيها فيحس ولم يعقل
احد ان عدم الحرارة هو المحسوس حتى يكون الاحساس بالجسم احساسا بالبرودة والحق ان البرودة
كيفية ضد الحرارة فان مقتضاها كالتكاثف والثقل وامثالها ضد مقتضيات الحرارة
كالخفة واللطافة وامثالها والفلاسفة لم يقولوا ان الرطوبة لا نمانعه بل قالوا انها كيفية تقتضي سهولة
قبول الاشكال الموضوعة عنها واليبوسة كيفية تقتضي عسر قبول الاشكال الموضوعة عنها والثقل والخفة لم
احد انهما ليسا زايدين على الحركة مع انهما عرضان ليسميهما المتكلمون اعتمادا والحكماء ميلا وقوله
عدم ممانعة الغامر والرطوبة عند الفلاسفة عبارة عن البلة انه يقتضي ان يكون اللين والرطوبة
عند الفلاسفة شيئا واحدا وليس كذلك بل اللين كيفية تقتضي عدم ممانعة مع عسر تفرق اجزاء
والملاسة والخشونة لو كانتا من باب الوضع لم يعدتا من الكيفيات ويمكن ان يكون الوضع
مبداء بهما **قال** مسئلة من القدماء ا **اقول** ان هذا الشك انما حصل لهم
من الضوء والرائحة وامثالها فانهم لما راوا الضوء كانه ينتقل من ذي الضوء الى ما يقابله والرائحة
ينتقل من ذي الرائحة الى الحاسة حسبوا انها يبقى بعد مفارقة محالها **قال** اما الاكوان
فقد اتفقوا على ان ا **اقول** هذا غلط من جهة اشتراك اللفظ فان لفظة في يدل على كون
الجسم في الجسم بمعنى التداخل والجسم في المكان والعرض في الجسم على معان مختلفة فان الاول يدل على
كون الجسم مع جسم آخر في مكان واحد والثاني يدل على كون الجسم في المكان والثالث يدل على كون
العرض حالا في الجسم والمكان هو القابل للابعاد والقائم بذاته الذي لا يمانع الاجسام عند قوم
وعرض هو سطح الجسم الحاوي المحيط بالجسم ذي المكان عند قوم وهو بديهي الانية خفي الحقيقة
والمكان ان كان عدميا لم يكن حصول الجوهر في الامر العدمي حصوله في المعدوم بمعنى انه
في العدم وان كان جوهرا فالجوهر عند القوم الاول ينقسم الى مقاوم للداخل عليه ممانع بان هو
الذي لا يجوز عليه التداخل والى غير مقاوم يمتنع عليه الانتقال وهو المكان والجواهر الممانع يمكن
ان تداخل غير الممانع وذلك هو كون الجواهر في المكان واما عند القوم الثاني فحصول
الجوهر في المكان الذي هو عرض وهذا المعنى غير المعنى الذي يراد به في قولهم حصول العرض في الجوهر
بمعنى الحلول فيه **قال** مسئلة اختلفوا في ان ذلك الحصول ا **اقول** قد مر

ان جماعة من المتكلمين قالوا بان الكون وهو عرض علة للكائنية وهي صفة وقد قال المص في الفرع
على القول بالحال ان سبب الحالية للشيء اما ان يكون معنى موجودا قايما بذلك الشيء كالعالمية
المعللة بالعلم او لا يكون كسوادية السواد وههنا اراد ان يبين الاختلاف الواقع بين المتكلمين في
ان الحصول في الحيز هل هو معلل بمعنى غير الاعتماد الذي هو عرض ام لا فان ابا هاشم واصحابه اثبتوا
معنى هو علة الحركة والسكون وابو الحسين وباقي المتكلمين نفوا ذلك المعنى وذهب جماعة كثيرة من
الناظرين في هذا الكتاب الى ان المعنى المذكور هو الكائنية وغفلوا عن كونها معللة بالحصول
وههنا الكلام في معنى تعلل الحصول به على عكس ذلك وحجة مثبتي المعنى انا لو قدرنا على فعل الجسم كما
من غير واسطة معنى لقدرنا على ذات الجسم كما اذا قدرنا على صفات الكلام لكونه امرا ونهيا وخبرا
قدرنا على نفس الكلام وايضا الخفيف والثقيل يستقران في جواز التحريك وحال القادر معهما على السواء
فلا بد من معنى بسببه يقدر على بعض التحريكات دون بعض وههنا معان اقل واكثر هي مقدورة
للقادر حتى يتوسطها الحركة والحركة ضعيفة والحجج غني عن الشرح قال مسئلة الحركة عبارة
عن حصول الجوهر اه اقول هذا الحد للحركة هو حدها عند المتكلمين وهو مبني على القول بالجوهر
الفرد وتتالي الآنات وتتالي الحركات الافراد الغير المتجزية واما قوله السكون عبارة عن حصوله في
الحيز الواحد اكثر من زمان واحد فيقتضي ان يكون الحركة التي قبل السكون سكونا بعينه والصواب
ان يقال هو الحصول في حيز بعد الحصول في ذلك الحيز بعينه حتى يخرج منه الحركة وقد حقق هو ذلك بعينه
في آخر هذا الفصل والقول بكون الحصول في الحيز حالة الحدوث وجودا يكون مسبوقا على وجود الحصول
في الحيز مطلقا وقد مر الكلام فيه والصواب ان يقال هو الكون الاول والحصول الاول للجسم الحادث
وهو لا يكون حركة ولا سكونا بل خارجا عن حديهما اما فرق هو والسكون فانما قال لانه يقول الاكوان
في الاحياز كلها سكونات ويكون بعضها حركات باعتبارات اخر وذلك لانه قد روى
عن ابي الحسن الاشعري انه قال الجوهر اذا كان في مكان فالكون الذي فيه سكون واذا تحرك
تحول الى مكان آخر فاول كونه في المكان الثاني سكونه فيه وحركة اليه وذهب القلانسي الى ان
السكون كونان متواليان في مكان واحد والحركة كونان متواليان في مكانين فاذن الكون
الاول سكون وعلى هذا القول يلزم ان يكون الحركة عين السكونين والاجتماع ينبغي ان يكون بحيث
يختص بجوهر واحد والذي قاله يفهم منه ان يكون لجوهر من اجتماع واحد والصواب ان يقال
هو حصول الجوهر في الحيز بحيث لا يمكن ان يتخلل بينه وبين جوهر آخر ثالث والكون هو الحصول

في الحيز عند المتكلمين جنس تحته نوع وهذه الاربعة اجناس تحته وقد مر انهم يقولون لا عاما [illegible]
كونه جنسا وجوابه عن تغير العالم بان التغير في الاضافات لا يوجب تغير الذات مبني على كون
العلم اضافة وسيجيء القول فيه قال مسئلة زعم قدماء الاصحاب اه اقول
تعقل الجوهرين في حيزيهما ان لم يقترن بقيد ان لا يتخللهما ثالث لم يكن اجتماعا والمعنى المطلق
مغاير للمقيد وهم لا يعنون بالاجتماع غير ذلك قال مسئلة اختلفوا في ان المحوي اه اقول
ليس بمتحرك عند من يجعل المكان السطح الباطن من الحاوي لانه لم يفارق مكانه ومتحرك باعتبار
باعتبار تغير الاشارة اليه فيشير واحد فلذلك قيل انه متحرك بالعرض اي بتبعية الغير لا بالذات
من حيث لم يفارق مكانه قال مسئلة الاكوان باسرها متضادة اه اقول
حجتهم على ان الاكوان التي تقتضي الحصول في حيز واحد متماثلة امتناع تعليل الامر المشترك بالعلل المختلفة
وفيه نظر وحد الضدين ان كان هو اللذين لا يمكن اجتماعهما دخل فيه المثلان لانهما ممتنعا الاجتماع
وان قيل المختلفان المتلاقيان اللذان لا يمكن اجتماعهما لم يدخل المثلان في الحد وان زيد فيه ويصح تعاقبهما
على محل واحد لا يكون كل الاكوان كذلك لان الكون في حيز لا يمكن ان يعاقبه كون في حيز متناه منها
حيزا واحيازا والمشهور عند المتكلمين الاخير من هذه الحدود والحكماء يزيدون فيه قيدا آخر وهو
كونهما في غاية التباعد وعلى ذلك التقدير لا يكون الضد الا ضدا واحدا فقط قال مسئلة الممكن
لذاته لا يجوز اه اقول ما ذكره يقتضي نفي الاولوية مطلقا ولقايل ان يقول الطرف الاولى
يكون اكثر وقوعا واشد عند الوقوع او اقل شرطا عند الوقوع وانت ما ابطلت ذلك وقد
في رجحان العدم في الموجودات الغير القارة كالصوت والحركة ان العدم لو لم يكن اولى بها
لجاز عليها البقاء واجيب عنه بان كلامنا في الممكن لذاته لا في الممتنع بغيره وبقاء الغير القار
ممتنع لغيره قال مسئلة رجحان الممكن لذاته مسبوق اه اقول قد مر تفسير
الوجوبين والفرق بينهما فيما مضى ولما كان الممكن لذاته لا ينفك عن الوجود او عن العدم
فهو لا ينفك في كل واحد من حالتيه عن احد من الوجوبين لوجوده ولعدمه ولا تقتضي
شيئا منهما كما لا يقتضي احد الطرفين لذاته وهذا معنى قوله لكنهما خارجان لا داخلان قال
مسئلة علة الحاجة الى المؤثر الامكان اه اقول الحدوث هو كون الوجود مسبوقا بالعدم
فهو صفة للوجود والموصوف به والصفة متاخرة بالطبع عن موصوفها والوجود والموصوف
متاخر عن تاثير موجده بالذات تاخر المعلول عن تاثير الموجد متاخر عن العلة وتاثير الموجد متاخر

عن الاحتياج الاثر اليه في الوجود تأخرا بالطبع واحتياج الاثر متأخر عن علته بالذات
وجميعها اربعة تأخرات اثنان بالطبع واثنان بالذات وذلك يقتضي امتناع كون الامكان
علة للاحتياج وقد قالوا في معارضته الامكان صفة للممكن فهو متأخر عنه والممكن متأخر عن تأثير
المؤثر فيه والتأثير متأخر عن الاحتياج المتأخر عن علته وهي فاسدة لان الممكن الموصوف بالامكان
ليس متأخرا عن تأثير المؤثر انما المتأخر عنه وجوده وعدمه المتأخران عن ذاته اللذان بسببهما احتاج
الى مؤثرهما الى علة الاحتياج والقائلون بكون الامكان علة الحاجة هم الفلاسفة والمتأخرون
من المتكلمين والقائلون بكون الحدوث علة لها هم الاقدمون منهم وقولهم لو كان الامكان علة
الحاجة لزم احتياج العدم الى المؤثر وهو محال ليس بشيء لان عدم المعلول ليس نفيا صرفا ولا يمتنع
ان يكون معلولا لعدم العلة كما مر القول فيه وقد تبين ان ذلك غير مشتمل على فساد **قال** مسئلة الممكن
حال بقائه لا يستغني **أقول** القول بان الممكن حال بقائه محتاج الى المؤثر هو قول الحكماء والمتأخرين
من الحكماء وبعض منهم يفرقون بين الموجد وبين المبقي والاعتراض بان المؤثر حال البقاء اما ان يكون
له في الاثر تأثير ام لا يشتمل على غلط فان المؤثر في البقاء لا يكون للاثر البقاء وحال البقاء وتحصيل الحاصل
انما لزم منه والحق ان المؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث قوله وان كان امرا جديدا كان المؤثر
مؤثرا في الجديد لا في الباقي في جوابه نعم تأثيره بعد الاحداث في امر جديد هو البقاء فانه غير الاثر
فهو مؤثر في امر جديد صار به باقيا لا في الذي كان باقيا وقوله في الجواب لا نعني بالتأثير تحصيل امر جديد
بل بقاء الاثر لبقاء المؤثر ليس بشيء لان البقاء المستفاد من المؤثر امر جديد ولولا ذلك لكان
الاثر مما لا يبقى **قال** مسئلة قيل العلم سلبي وهو باطل **أقول** الحكم بان القول بكون
العلم سلبيا باطل صحيح لكن في دليله نظر لان المنافي ان كان يطلق العدم كان العلم مطلق
الوجود وان كان عدميا لا يكون العلم عدم العدم حتى يكون ثبوتا انما هو عدم العدمي فلا
يجب ان يكون عدم العدمي ثبوتا فان عدم العمى كما في الحجر بل في غيره لا يخفى عينه ما بل في الجدار
لا يكون ابصارا وايضا يلزم من قوله وان كان وجوديا فعدمه يصدق على العدم فيكون
العدم موصوفا بالعلم ثبوت ما ادعى ابطاله لان وصف العدم لا يكون وجوديا فاذن العلم
واما ابطال القول بالانطباع بوجوب ان يكون العالم بالحرارة حارا فليس بصحيح لانهم قالوا
بانطباع صورة مساوية للحرارة وفرق بين صورة الشيء وبينه فان الانسان ناطق
وصورته ليست ناطقة وقوله ان كان مساويا في تمام الماهية فالصحيح انها ليست مساوية في تمام

الماهية لان المساوي في تمام الماهية هو نفس الماهية وتشخصها اشخاصها لا صورتها
واذا كان بين الماهية وصورتها اختلاف في النوع لكانت الصورة غير الماهية فجاز
ان يكون المقتضي لكون المحل حارا هو مجموع ما به الاشتراك وما به الامتياز والمصنف في
جعل العلم هو حصول الماهية للشيء قبل وذلك ذكر انهم قالوا هو حصول صورة الماهية في النفس
فالذي قيل قاله ههنا ليس مما ذهبوا اليه قوله في الجواب ان كان الادراك نفس الحصول فالجماد
من شأنه ان يدرك ذلك الحصول ليس بصحيح لانهم قالوا الادراك نفس الحصول لا بل مشروط بشرط
مخصوص وقوله الغني حصول الالم عنده من شأنه ان يحصل له الالم لا يلزم منه ان يكون
الجماد الذي يحصل عنده الالم غنيا وقوله في الجواب الاخير هذا يقتضي ان لا يكون المعدوم ماهية
حاضرا في الذهن مبني ايضا على عدم الامتياز والاختلاف بين الشيء وصورته لان الحاضر في الذهن صورة
صورة لو كان الشيء الذي هو صورته موجودا لكانت هذه الصورة مطابقة له **قال**
وقيل هو امر اضافي **أقول** المعدوم الذي ضبطه بازاء العالم ان كان معدوما فليت
شعري اين يكون ان لم يكن في الذهن والذي سمى بالاضافة والتعلق هو ابو الحسين البصري
ومن تبعه والقول بان العلم عرض يوجب العالمية هو قول القائلين بالاحوال وبالجملة المتعلق من
غير متعلق غير معقول **قال** مسئلة اختلفوا في ان العلم الواحد **أقول** العلم القديم
عند اهل السنة يتعلق بمعلومات غير متناهية لا نهاية لها مع انه واحد وهذا البحث يتعلق بالعلم
المحدث فقال ابو الحسن الباهلي ان العلم الواحد يجوز ان يتعلق بمعلومات كثيرة وحكى عن ابي الحسن
الاشعري ذلك وانكره الاستاد ابو اسحق وقال انه ذكره في الالزام على من يقول العلم الواحد
يتعلق بمعلومين وذهب الجبائي الى جواز تعلق العلم الواحد بمعلومين واوجب ذلك
من اهل السنة ابو منصور البغدادي وقال القاضي ابو بكر كل معلومين لا ينفك احدهما
عن الاخر في العقل يجوز ان يتعلق بهما علم واحد وكل ما يصح ان يعلم مع الذهول عن شيء اخر فلا
ان يتعلق بهما علم واحد وهو للمصنف اذا فسرت العلم بالتعلق جاز تعلق العلم بالمجموع ويكون
الاجزاء داخلة فيه ويتعلق بامرين وانت حكمت بامتناع ذلك وانت استدللت
على امتناع صحة تعلق العلم باحد المعلومين مع الذهول عن كونه عالما بالاخر وهما الا
الاستدلال وايضا كان يجب ان تقول مع الذهول عن الاخر وانت قلت مع الذهول
عن كونه عالما بالاخر وذلك لان المطلوب التعلق بمعلومين لا بمعلوم والعلم بمعلوم اخر

على تقدير تغير العلم بما يوجب التعلق جعل العلم بمطلق المضادة غير متعلق بشيئين وذلك غير معقول
فان المضادة لا يعقل الا بين شيئين لكون الشيئين شاملين لكل ما يقع عليه اسم الشيئية
ولا فرق بين المضادة المطلقة والمضادة المخصوصة الا بعدم التعيين ووجود التعيين فيما
يتعلق المضادة بهما ولا يختلفان من حيث تعلقهما بمعلومين ثم ابطال قول المجوزين بقوله
العلم بالسواد والبياض متعلق بامرين يصح العلم باحدهما مع الجهل بالآخر غير صحيح لان كلامهم في المضادة
المتعلقة بهما وتصور السواد وحده غير تصور السواد المضاد للبياض فليس العلم مع الجهل
بالآخر هو احد الشيئين اللذين تعلق العلم بهما معا **قال** مسئلة المعلوم على سبيل الجملة **اقول**
اعترف ههنا بان الشيء المعلوم من وجه المجهول من وجه يغاير الوجهين وهذا ما ذكرناه في صدر الكتاب
عند ابطال قوله التصور ليس بمكتسب ومطلوبه ههنا بيان تغاير الوجهين لكن يحصل منه تغاير ما اجتمع
فيه الوجهان دون الوجهين **قال** مسئلة العلوم المتعلقة **اقول** والده يذهب
تماثل العلوم وانها لا يختلف باختلاف متعلقاتها والمصنف يقول الشرط مخالف للمشروط والبعض
يقول الاعتقادات متضادة ومشروطة بشرط مختلفة فان اعتقاد قدم الجسم مشروط بالعلم بالجسم
وبالعدم واعتقاد حدوثه مشروط بالعلم بالجسم وبحدوثه ولو الده ان يقول العلم من حيث هو علم
ليس بمختلف انما يختلف بسبب متعلقاته فيكون تماثل العلوم لذاتها واختلافها بسبب اختلاف
متعلقاتها **قال** مسئلة العلوم كلها ضرورية **اقول** يريد بالضروري ههنا اليقيني
لا البديهي ولا المحسوس وحده فانه قال من قبل المحسوسات هي الضروريات وقد يسمى كل اليقينيات
ضروريا موافقة لقول ابي الحسن الاشعري **قال** تنبيه اتفقوا على انه **اقول** ان كان المراد
من الاصل التصديقات التي يتوقف عليها تصديقات فهو حق وان كان المراد اعم من
ذلك ففيه نظر لان التصورات يمكن ان يكون كسبية والتصديقات الموقوفة عليها ضرورية
قال مسئلة اختلفوا في ان اعتقاد الضدين **اقول** الجزم بالثبوت المشروط
بان لا يكون لنقيضه احتمال هو الجزم اليقيني والاعتقاد اعم منه والاصح ان الاعتقاد الذي لا يكون
يقينيا كاعتقاد المقلد يمتنع اجتماعه مع الاعتقاد المضاد له لوجود التنافر عنه اما في اليقين
فالمنافاة ذاتية كما ذكره **قال** واجابوا عما ذكروه **اقول** المعدوم في الخارج ثابت
في الذهن من حيث هو موصوف بالمعلومية وهو محكوم عليه من الجهة المعدومة بالثبوت الذهني
ومن غير تلك الجهة غير محكوم عليه بتلك الثبوت بل انما يسلب عنه الثبوت والذي

متناقض لان موضوعها ليس شيئا واحدا وهكذا الغرض الثابت الشامل للخارجي والذهني
محكوم عليه بالثبوت من هذه الحيثية ومسلوب عنه الثبوت مع عدم اعتبار هذه الحيثية
واما قوله شريك الله هو الذي يجب وجوده لذاته والحاضر في الذهن ليس كذلك فالجواب
ان مفهوم الشريك ههنا مشتمل على مماثلة من متغايرين وذلك يوجب الاشتراك
من حيث المماثلة وامتناع الوجود من حيث مغايرته لذات الله والموصوف بالامتناع
محكوم عليه بسلب الوجود الخارجي من حيث ثبوت هذا الوصف العنواني له في الذهن
وغير محكوم عليه من غير اعتبار هذا الوصف بل هو محكوم عليه بالوجوب من حيث المماثلة ومتعلق
كل وصف منهما معلوم من جهة كونه متعلقا وغير معلوم من غير تلك الجهة وينبغي ان يفهم في
امثال هذا الفرق حتى يحل به الاشكالات التي يورد عليها **قال** قلت فقد عاد الكلام
اقول يرد على كونه في الذهن ان شريك الله يجب وجوده لذاته وهذا ليس كذلك
وعلى كونه في الخارج ما دل على وحدانية الله تعالى وهذا ما سنح **قال** مسئلة المشهور من
مذاهب العقلاء **اقول** ابو الحسن الاشعري العقل علوم خاصة وزادت المعتزلة
في العلوم التي يشتمل عليها العقل العلم بحسن الحسن وقبح القبيح لانهم يعدونهم في البديهيات
وقال القاضي ابو بكر هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات ومجاري العادات
وقال المحاسبي من اهل السنة هو غريزة يتوصل بها الى المعرفة وما ذهب اليه المعتزلة
قال فيقولهم متى ثبت **اقول** قوله المختار لا يمكن من الحركة حال وجود الحركة
فيه نظر لان المختار لا يمكن من الحركة مع فرض وجود الحركة اما مع قطع النظر عنه فلم لا يجوز وكذا
القول في الاعتراض الثاني فان الاختيار حال ما فرض تحقق الحركة محال لغرض وجود الحركة اما مع قطع النظر عن
ذلك فيمكن لوجود القدرة المقتضية له **قال** وقالت المعتزلة متى ثبت **اقول**
الاختيار عند المعتزلة هو صحة صدور الفعل وتركه من القادر تبعا للداعية وعدم داعية هو متساوي
النسبة الى الطرفين عند عدم اعتبار الداعي وغير متساو بها عند اعتبار احدهما ومنهم من
جوز واحد احد الطرفين من المختار من غير مرجح احدهما على الآخر واوردوا امثلة كالجائع والعطشان
والهارب اذا حضرهم رغيفان متساويان او قدحان متساويان او طريقان
متساويان فانهم يختارون احدهما من غير مرجح والذين لا يجوزون ذلك يقولون
الرجحان شيء والعلم بالرجحان شيء لعله يختار احدهما لوجود الرجحان وان لم يشعر

بالرجحان ومتأخر عنه قالوا بوجوب الرجحان ورد بعضهم بان الطرف الراجح يكون اولى
ولا ينتهي الى حد الوجوب وهو اختيار محمود الملاحمي واكثر بعضهم كون الاولوية كافية لمثل
ما مر في خواص الممكن وابو الحسين واصحابه قالوا عند الداعي يجب الفعل وعند عدمه يمتنع
وذلك لا ينافي الاختيار فان تفسير الاختيار هو ان يكون الفعل والترك بالقياس الى القدرة
متساويين وبالقياس الى الداعي وعدمه اما واجب او ممتنع ومن عدم التميز بين الامرين
في هذه المسئلة يحدث الاختلاف الجاري بين القائلين بالايجاب والاختيار **قال**
مسئلة القدرة مع الفعل **اقول** المسئلة مبنية على كون القدرة عرضا وامتناع بقاء
الاعراض والذي يستدل به من فرض القدرة مع عدم الفعل او وجوده ليس بصحيح
وذلك لان ذلك الامتناع انما يلزم من فرض اجتماع القدرة والفعل والمدعي امتناع وجود
القدرة قبل الفعل لا معها **قال** احتجوا بان الكافر **اقول** السؤال الاول
غير متوجه لان الكافر مكلف بالايمان من حيث هو قادر حتى يؤمن به في حال قدرته وهذا
ليس تكليفا بما لا يطاق ومن حيث فرض وقوع الكفر منه في حال قدرته على الايمان لو كان مكلفا
بالايمان كان تكليفا بما لا يطاق وكذا في السؤال الثاني الحاجة الى القدرة وحدها لا الى ان
يدخل الفعل من العدم الى الوجود لا اليها ماخوذة مع حدوث الفعل او عدمه وفي السؤال الثالث
لا نسبة لقدرة الله الى قدرة العبد مع ان قدرته تعالى اذا اخذت مع وجود الارادة او
عدمها لا يبقى للاختيار وجه كما قيل في العبد وقوله في الجواب هذا وارد عليكم لان حال حصول الفعل
لا يمكنه الفعل ايضا فيه نظر لانه اذا اخذ حال حصول القدرة حال وجود الفعل بعينه فالفعل لا يمكنه
لا من حيث القدرة بل من حيث عرض مقارنتها بالفعل وكون الفعل واجب الوقوع ح و
ايراد النقض بالعلة والمعلول والشرط والمشروط ليس بنافع لان العلة ايضا قبل وقوع المعلول
ممتنعة العلية وكذلك حال وقوعه وذلك لا يضاف القبل والحال اليها والقول بان تعلق
قدرة الله تعالى بان حدوث الفعل مؤثر في وجود الفعل بعد ليس بشيء لان الفعل يجب في زمان
حدوثه ان لم يكن قدرة ومنشاء جميع هذه الاغلاط شيء واحد هو ما مر ذكره **قال**
القدرة لا تصلح للضدين **اقول** المعنى لا يختلف بتبديل القدرة بلفظ التمكن ومفهوم
التمكن من هذا ومن مفهوم التمكن من ذاك يشتركان في مفهوم وانما يختلفان من حيث تعلقهما
تارة بهذا وتارة بذاك فان كان المراد من القدرة ذاك الامر المشترك كانت صالحة

للضدين وان كان المراد منها المجموع المشترك مع ما به الاختلاف لم يقع اسم القدرة
على انواعها الا بالاشتراك اللفظي ويقع على انواع تعدد المقدورات وكلام الفخر واحد وقوله
ان كانت نسبة القدرة الى الطرفين على السوية احتاجت الى مرجح وقبل المرجح لا يكون
قدرة على الفعل يقتضي القدرة مبدأ للفعل مع زائد وهو عين مذهب من يقول القدرة
صالحة للضدين وانما ذهب من ذهب الى ان القدرة لا تصلح للضدين لقوله القدرة
عرض لا يبقى زمانين فالقدرة التي تكون مع احد الضدين غير التي تكون مع الضد الآخر
لا سيما انهم لا يفرقون بين القدرة وبين مبدأ الفعل او الترك **قال** مسئلة العجز
اقول ان كانت القدرة عبارة عن سلامة الاعضاء فالعجز عبارة عن آفة تعرض للاعضاء
ويكون ح وجوديا والقدرة اولى بان يكون وجودية لان السلامة عدم الآفة وان كان
العجز ما يعرض للمرتعش بمقارنة حركة المرتعش عن حركة المختار فالعجز وجودي ولعل الاصحاب
ذهبوا اليها وان كانت هيئة تعرض عند سلامة الاعضاء ويعبر عنها بالتمكن وانما هو علة
له والعجز عدم تلك الهيئة فالقدرة وجودية والعجز عدمي **قال** ومنها الارادة
والكراهية **اقول** القائل بهذا لا يقتصر على هذا بل يزيد فيه بقوله بان للحي او لغيره
ممن يؤثر خيره منفعة يمكن وصولها اليه او الى ذلك الغير من غير مانع من تعب ومعارضة
ثم في وجود ميل مترتب على هذا الاعتقاد مغاير له نظر قالوا هذا الميل يحدث لمن لا يقدر
على تحصيل ذلك الشيء قدرة تامة فيحصل له ميل الى شيء يريد حصوله ولا يحصل له بحب ما يتمناه
وذلك مثل الشوق الى المحبوب لمن لا يصل اليه اما في القادر العالم بقدرته يكفي الاعتقاد
المذكور **قال** ارادة الشيء كراهة ضده **اقول** الصواب ان يقال ارادة الشيء يلزمها
كراهة ضده بشرط التفطن للضد **قال** مسئلة العزم عبارة **اقول** التردد المذكور
يحصل من الدواعي المختلفة المنبعثة عن الآراء العقلية وعن الشهوات والنفرات المتخالفة فان لم
يوجد مرجح لطرف حصل التحير وان وجد حصل العزم والمحبة يقع باشتراك الاسم على الارادة
هو مبدأ فعل وهو الذي نسبته الى ارادة الثواب على تصور كمال من لذة او منفعة او مشاكلة
وذلك كمحبة العاشق لمعشوقه والمنعم عليه لمنعمه والوالد لولده والصديق لصديقه وايضا
محبة الله تعالى عند العارفين فهو لتصور الكمال المطلق فيه والرضاء قال ابو الحسن الاشعري
ارادة اكرام المؤمنين ومثوبتهم على التابيد وهذا من الله تعالى اما من العبد فهو ترك

ان تصيره

الاعراض والرحمة قيل هو النعمة وقال ابو الحسين هو ارادة الانعام والولاية ارادة اكرام والتوفيق
والبغض والعداوة ارادة الاهانة والطرد والتعذيب والاخسار وعند ابي الحسين هو الارادة
واختار له اي فعل به خيرا والمشيئة هي الارادة والكراهة يفرقون بينهما قال
مسئلة المنافاة بين ارادة الضدين اقول قيل ارادة الحركة ترجيح صدورها
وارادة السكون ترجيح صدوره كما انهما متقابلان لذاتهما كذلك ارادتهما وقوم آخر قالوا
ارادة الحركة بعينه الفاعل على ارادة السكون والكلام فيه مثل ما مر قال مسئلة الارادات
كلها اقول استناد الكل الى قضاء الله اما ان يكون بلا توسط في ايجاد الشيء او يكون
بتوسط والاول لا يقتضيه انتهاء المرادات الى ارادته والثاني لا يناقض القول بالاختيار فان
الاختيار هو الايجاد بتوسط قدرة وارادة سواء كانت تلك القدرة والارادة من فعل الله
بلا توسط او بتوسط شيء آخر فاذن من قضاء الله وقدره وقوع بعض الافعال تابعا لاختيار
فاعله لا يندفع هذا الا باقامة البرهان على ان لا موثر الا الله قال ومنها الكلام النفسي
اقول قالوا الكلام النفسي هو الفكر الذي يدور في الخلد ويدل عليه بالعبارات او بغيرها
من الاشارات او برقوم من الكتبة هكذا قيل وقيل ابو هاشم ثبت كلاما في النفس سماه الخواطر
وزعم ان الخاطر يستمعها ويدركها وقال ابو الحسين ان لفظ الكلام يقع على كلام النفس وعلى الكلام
المؤلف من الحروف بالاشتراك وقوم على الاول بالحقيقة وعلى الثاني بالمجاز وقوم بالعكس من
ذلك قال ومنها الالم واللذة اقول نقل عن ابن زكريا انه قال اللذة
خروج من الحالة الطبيعية وذلك لكون الادراك انما يحصل بانفعال الحاسة فيصير
تبدل الحال فهذا ما بالعرض مكان ما بالذات وقول المعتزلة يدل على انهم يقولون اللذة والالم
هما الادراك نفسه مختلفان باختلاف متعلقهما وهو اما الشهوة او النفرة في العلم
ومثل هذا الكلام لا يفيد القطع بان الالم ليس غير الادراك ومخالفة المص في ان التفرق الاتصال
ليس بموجب للالم في الحي انما كان لانه يقول التفرق يوجب سوء المزاج الذي يقتضيه طباع
المفردات عند تفرقها فالسبب الذاتي هو طباع المفردات والتفرق يقتضي زوال
الاعتدال الذي حصل من الكسر والانكسار فالتفرق ليس سببا بالذات الا لما هو عدمي
هو زوال الاعتدال والالم انما حصل من سوء المزاج هكذا قرر قوله تلميذه قطب الدين المصري
لكن قوله يعقب ذلك وزاد ابن سينا سببا ثالثا وهو سوء المزاج يدل على خلاف ذلك

ذلك اما قوله التفرق عدمي فلا يكون علة للوجودي نفسه نظر لان العدم لا يكون علة
لموجود والعدمي ربما يكون علة لعدم الحركة فيما من شأنه ان يتحرك فانه علة لما هو
الذي هو السكون وعدم السمع علة للخرس وعدم الغذاء في الحيوان الصحيح للجوع وتفرق
الاتصال في العضو الذي لا يكون فيه حس او يعرض له خدر او يكون معه استمرار او يكون التفرق
طبيعيا كما يحصل في المغتذي عند نفوذ الغذاء في اجزائه لا يكون مولما بل الالم عندهم احساس
عضو بتفرق اتصال حدث فيه غير طبيعي وكلامهم يدل على ذلك لا شك ان الحي الذي هو سوء
مزاج مولم وان لم يكن هناك تفرق اتصال والمعنى الجامع هو الاحساس بالمنافي فهو ان
حد الالم واذا كان التحديد صحيحا فلا يكون انعكاسه لفظيا قال ومنها الادراكات
اقول قالوا الادراكات خمسة هي الحواس وزاد القاضي ابو بكر فيها ادراك الالم واللذة
وقوم جعلوه علما خاصة فقالوا كل ادراك علم وليس كل علم ادراكا والقول بان الابصار
ما في الحدقة خاص بمن يبصر بالالة وليس ببعيد ان يكون في غيره على وجه آخر كما في الارادة
فانها في العبد بخلاف ما يثبته لله تعالى قال مسئلة اختلفوا في الابصار اقول
القائلون بالشعاع هم الحكماء المتقدمون لا يقولون بخروجه من العين الا بالمجاز كما في الضوء
يخرج من الشمس وابطاله بوجوب تشوشه عند هبوب الرياح ليس بوارد لان شعاع الشمس والقمر
والنيرات لا يتشوش وايضا قالوا لو كان الشعاع جسما لزم تداخل الاجسام ولو كان عرضا
لزم انتقال الاعراض وايضا قالوا الشعاع من العين كيف يصل الى السماء دفعة فان الحركة
يحتاج الى زمان وغير ذلك وكل ذلك لازم على من جعل الاشعة وكل ما يقولون في جوابه فهناك هو
الجواب ههنا وامتناع روية نصف السماء بشعاع الحدقة دعوى مجردة ولو قال بدل الامتناع
الاستبعاد لكان اصوب واذا جاز ان يضيء نور سراج صغير هواء بيت كبير وجدرانه
ولم يستبعد ذلك فذلك ايضا ليس بمستبعد واستدلوا على كون الابصار بالشعاع
باشتراط كون المبصر في ضوء ولولا ان شعاع البصر والضوء من جنس واحد لما كان
بعضه معينا في افادة البعض وايضا كما يقع بشعاع الاجرام النيرة انعكاس وانعطاف
ونفوذ فيما يحاذيها من الاجسام الشفافة يقع بشعاع العين مثله بعينه كما تبين في كتب
المناظر والمرايا وبالجملة الكلام في هذا الموضع طويل والاستقصاء فيه غير مناسب لهذا الكتاب
فليطلب من الصناعة المخصوصة به قال ومنهم من قال بالانطباع اقول

اما قال بالانطباع ارسطو واصحابه وبينوا السبب في رؤية العظيم من الصغير وابطاله بامتناع انطباع
العظيم في الصغير غير صحيح لانهم لا يشترطون فيه انطباع العظيم بنفسه او مقداره بل قالوا بانطباع شبح منه
لمقدار الشبح على صغر محله يقتضي ادراك ذي الشبح على عظمه وذلك كما ينطبع في المرآة نصف السماء
والاجرام التي فيه واما رؤية القريب على قربه والبعيد على بعده يعني الابعاد فلعل المنطبع في العين
يكون على هيئة يفيد ادراك الابعاد ونحن لما تعذر علينا ان نعثر عليه استبعدناه مع انا نرى النقاشين
ينقشون صور الاجسام على السطح على وجه يدرك الناظر فيها اعماق تلك الاجسام وابعادها
قال مسئلة لا ادراك عند سلامة الحاسة اقول القائلون بان ابصار
الله الموجودات غير علمه بالمبصرات لا يقولون بوجوب الابصار عند الشرائط المذكورة لامتناع
ان يكون ابصاره بآلة او ان يحجبه شيء عن شيء واما المعتزلة والفلاسفة فيقولون ابصاره تعالى علمه
ويوجبون ابصار الخلق عند عشرة شرائط بعد سلامة الآلة وهي ان يكون المبصر كثيفا وغير مفرط
في الصغر ومحاذيا للآلة او في حكم المحاذاة كما في المرآة والمتوسط بينهما شفافا ووقوع الضوء على
المبصر وكون الضوء غير مفرط وعدم القرب المفرط والبعد المفرط وان يتعمد الابصار ذو آلة
الابصار وان لا يقارنه ما يوجب الغلط ويدعون في وجوب الابصار العلم الضروري
واما تعليل رؤية الكبير صغيرا ورؤية بعض اجزائه دون البعض فليس بشيء فان ذلك القول
من لا يعرف السبب فيه ومعارضة الشك بالعاديات هو انه يحتمل ان الشمس لا تطلع
غدا وان الجبال الغائبة عنا صارت جواهر والبحار دما وامثال ذلك مع انا نجزم بعدمها
بسبب اجراء العادة كذلك ههنا من المحتمل ان لا يبصر مع استجماع الشرائط لكنا نقطع بالابصار
ولا يلتفت الى ذلك الاحتمال لان العادة جارية بالابصار قال مسئلة اختلفوا
في انه هل يعتبر [illegible] اقول القائلون بالتموج لا يشترطون فيه بقاء الهواء على شكل والذي يمثلون
به من تموج الماء وليس المراد منه حدوث الشكل المرئي فيه بل الكيفية الحاصلة في [illegible]
بسبب القرع وانبساط تلك الكيفية في الماء الذي يلي موضع القرع كان الشكل يحصل بالسطح
الظاهر والتموج يحصل في عمق الماء والهواء وايضا لا يقولون بامتناع وجود التموج في جسم غير
الماء والهواء بل يجوزونه في غيرهما كالخشب في الاذى الصوت وارتعاشها زمانا بعد القرع
واحداثها الصوت بعد القرع زمانا طويلا وايضا اذا احدث القرع على جسم مصمت لا مسام له
فان السامع يسمع الصوت من غير ان يصل من موضع القرع هواء الى صماخه [illegible]

التموج من ذلك الجسم الى الهواء الذي يجاوره من الهواء الى الصماخ وادراك الحجاب
بسبب [illegible] في الهواء يفيد الاحساس بجهة القرع وقال ابو البركات البغدادي
كان النفس تتبع الهواء المقروع في جهة القارع حتى يحصل لك وقياس السمع على اللمس لا يجدي
بطائل قال مسئلة ادراك الشم اقول الوجهان الاولان موجودان
في الشم والاختصاص باحساس الريح المتحركات والوجه الثالث بعيد فان القوة لا تتعلق
بغير محلها ولا تنتقل عن محلها قال مسئلة اتفق المتكلمون والفلاسفة على
اقول نفي الانتقال بمعنى الحصول في حيز بعد الحصول في غيره من الاحياز عن الاعراض
لا يحتاج الى بيان فان العاقل لا يمكن ان يتخيله فضلا عن ان يدعيه والمطلوب ههنا هو نفي الانتقال
عنها بمعنى الحصول في محل غير ذلك المحل وهو لم يتعرض لذلك اصلا وما اورده من الحجة [illegible]
ما ذكره والبرهان عليه ان العرض هو الموجود الذي لا يتحقق وجوده الشخصي الا بمحل فيه
الشيء المحتاج في وجوده الشخصي الى علة لا يمكن ان يحتاج الى علة مبهمة لان المبهم لا يكون من حيث
هو مبهم موجودا في الخارج وما لا يكون موجودا في الخارج بالبديهة فالعرض ان لا يتحقق وجوده
الا بمحل بعينه تحقق ان وجوده الشخصي يبطل بتبدل ذلك الوجود ولذلك يمتنع انتقاله عنه
اما الشيء الذي يحتاج في صفة غير الوجود الى غيره من حيث طبيعة ذلك الغير كالجسم المحتاج في
التحيز لا في الوجود الى حيز لا بعينه فلا يمتنع ان ينتقل من حيز بعينه الى حيز آخر مساو للحيز الاول
في معنى الحيز وكذا التعين بمكان الواحد بالنوع كان الواحد بالشخص مع حاجة ذلك الشخص
محتاجا الى احد اجزاء ذلك النوع لا بعينه ولذلك امكن انتقاله الى حيز آخر وايضا الوجود الشخصي
الحاصل مع سبب موجود معه يمكن ان يختلف شرائطه بحسب ازمنة مختلفة كالهيولى المحتاجة
الى الصورة لا بعينها وذلك غير ما نحن فيه قال مسئلة اتفق المتكلمون على امتناع
اقول وجوب الانتهاء الى ما يقوم بالجوهر لا يدل على امتناع قيام البعض بالبعض
وقيام البعض الآخر بالجوهر والقائل بامكان قيام العرض بالعرض معترف بان الانتهاء يجب ان
لا يكون الا الى الجوهر انما الخلاف في التوسيط هل يمكن ام لا وهو لم يتعرض لذلك وما اورده
في احتجاج القائلين بذلك ليس بصحيح لان قيام الصفات فيها بمقام الاعراض في الصفة
ما لا يعقل الا مع غيره والعرض لا يوجد الا في غيره وقيام بعض الصفات ببعض لا يوجب
قيام بعض الاعراض ببعض واللونية جنس للسواد وهو جزء من مفهوم السواد لان السواد

لون يقبض البصر واللون احق بان يكون موصوفا وكونه قابضا للبصر احق بان يكون صفة
والجنس لا يكون عرضا قائما بالنوع ولا الجزء بالكل وايضا كون العرض حالا في محل اضافة لا وجود
لها الا في العقل كما مر ولا يتيسر تعقله عند توقف العقل عن الاعتبار وكون الحلول مقتضيا
للاصول لا يقتضي وجود الحلول كما بيناه مرارا وحوالة الجواب على امر غير مفيد ههنا والقائل
به يقولون كل عرض يحل في محل فانه يفيد صفة للمحل والسرعة يجعل الحركة سريعة ولا يوصف الجسم بها
فهو عرض للحركة لا الجسم والوحدة ان كانت عرضا فوحدة العرض تحل فيه والنقطة تحل في الخط
لا الجسم قال مسئلة اتفقت الاشعرية على امتناع بقاء الاعراض اقول ابو الحسين
البصري يدعي ان العلم ببقاء بعض الاعراض كالسواد والبياض ضروري قوله لان طريان الضد
على المحل مشروط بعدم الضد الاول دعوى مجردة ولا تقبله القائل بان الضد ينبغي عند طريان ضده
بل يقول عدم الضد الاول يتعلق بطريان الضد على محل وترجيح احد القولين على الآخر محتاج الى الدليل
وقوله العدم ان صدر عنه امر فتاثيره تحصيل امر وجودي ايضا غير مسلم عنده فانه يقول تاثيره ان يجعله
وذلك الامر ليس بحادث معدوم بل هو عدم موجود ما والدليل على ان الاول يمكن وجوده دون الثاني بل
الممكن اذا حصل معه ترجيح احد الطرفين وجب حصول ذلك الطرف وجودا كان او عدما واذا لما
كان الطرفان متساويي النسبة الى ماهيته وقوله شرط الجوهر محتاج الى انحصار الشرط فيه فان الجوهر
قابل العرض فقط وربما يحتاج فاعلا الى وجود شرطا آخر فان الشمس فاعل الاضاءة وجه الارض وشرطه
المحاذاة فانها ان زالت صار وجه الارض غير مضيء وان كان القابل والفاعل موجودين وباقي الكلام
ظ قال مسئلة اتفقوا على ان العرض الواحد لا اقول يفهم من كون العرض الواحد
حالا في محلين معنيان احدهما ان العرض الواحد الحال في محل هو بعينه حال في الآخر والثاني
ان العرض الواحد حال في مجموع شيئين صارا باجتماعهما محلا واحدا له والاول ظ لا محالة
فانه قاس العرض على الجسم الممتنع كونه في مكانين ولو صح ذلك القياس يمتنع اجتماع عرضين في محل
واحد قياسا على امتناع اجتماع الجسمين في مكان واحد لكن اجتماع الاعراض الكثيرة في محل
واحد كالسواد والحركة والتاليف والحياة مما لا يدفعه احد والدليل على بطلانه ان العرض
محتاج في وجوده الى المحل الذي هو فيه ولو امكن حلوله في محلين يجب استغناؤه بكل واحد منهما عن
الآخر فيكون محتاجا الى كل واحد منهما ومستغنيا عنه معا وهو ظ والثاني لم يقم حجة على امتناعه
والفلاسفة يقولون بقيام عرض واحد بمحل ينقسم الى اجزاء كثيرة كالوحدة بالعشرة الواحدة

الواحدة والتثليث بمجموع الاضلاع الثلاثة المحيطة بالسطح والحيوة بنبية مجموعة الى الاعضاء
وابو هاشم انما قال بقيام التاليف الواحد بجوهرين لان عدم انفكاك المؤلف بينهما دون المتلاصقين
يحتاج الى علة ولو قام بكل واحد منهما تاليف لعدلهم تعذر انفكاكهما ولم يقل بقيامه بما فوق الاثنين
لان التاليف لو قام مثلا بثلاثة جواهر ثم ازيل واحد منها من الاجتماع بالباقيين وجب انعدام
التاليف لانعدام محله ولا يبقى الباقيان مؤلفين وذلك بخلاف علية الوجود وقوله لعدم ابطال
قيام العرض الواحد بمحلين في جواب ابي هاشم ان الحالة صعوبة التفكيك على الفاعل المختار بان
يلصق احدهما بالآخر اولى من التزام جواز حلول العرض الواحد في محلين قال واما الاجسام
فالنظر اقول اطلاق اسم المقوم على الاجزاء مخالف للعرف فان المقوم هو المحمول الذاتي و
الجزء لا يحمل على كله والذي يصير الشيء المبهم بسببه محصلا بالفعل كالفصل للجنس والجزء لا يكون
كذلك القول المردود هو الذي نسبه في سائر كتبه الى محمد الشهرستاني فانه قال في كتابه
الموسوم بالمناهج والبينات قال لنا وجود الاول ان اقول قوله
النقطة بالاتفاق امر وجودي ثم قوله وهي غير منقسمة بالاتفاق مناقض لقوله نهاية الشيء عدمه
فلا يكون وجوديا والنقطة عند من يقول بها نهاية الخط فادعى هذا الاتفاق من غير تراضي الخصم ولو
في بدل ذلك باعتراف القائلين بها لكان اصوب قوله ان كانت عرضا فمحلها ان كان منقسما لزم انقسامها
بانقسام محلها ايضا غير مسلم عند مخالفيه فانهم يقسمون الاعراض الى السارية في محالها والى غير
السارية ويعدون النقطة في غير السارية ويقولون ان غير السارية لا يجب انقسامها بانقسام
محالها وملاقاة الكرة الحقيقية للسطح الحقيقي يكون عندهم بنقطة هي طرف قطر عمود الكرة والموضع التماس
والالة اذا ماست الكرة سطحا آخر مستويا بالطرف الآخر من ذلك القطر ومرت دائرة عظيمة
بنقطتي التماس انقسمت تلك الدائرة بسبب التماسين الى اربع قسي قوسان مماستان للسطح
وقوسان غير مماستين ويلزم من ذلك انطباق القوس على السطح المستقيم وذلك محال وكون
التماس بنقطة وانقسام محل النقطة لا يوجب كون النقطة منقسمة على مر قال الثاني الحركة
لها وجود اقول مخالفه يقول الحركة لا وجود لها الا في الماضي وفي المستقبل واما
الحال فهو نهاية الماضي وبداية المستقبل وليس بزمان وما ليس بزمان لا يكون فيه حركة لان كل
حركة في زمان وكذلك سائر الفصول المشتركة للمقادير الاخر ليست باجزاء لها اذ لو كانت
الفصول المشتركة اجزاء للمقادير التي هي فصول لها لكانت القسمة الى قسمين قسمة الى ثلاثة اقسام

والقسمة الى ثلثة اقسام قسمة الى خمسة اقسام نصف فان الحاضر ليس بحركة فهو دال على انه حركة
وبني عليه جابره والمخالف لا يسلم ان الماضي من الحركة كان موجودا في آن حاضر فان القول الذي كان
بعضه باقيا الى آن قبل الحال مستقبلا وبعضه ماضيا وصارت الحال كلها ماضيا وكذا في المستقبل
وفي الآن الفاصل بين الماضي والمستقبل لا يمكن ان يتحرك فان الحركة انما تقع في زمان وليس شي من الزمان
بحاضر لانه غير قار الذات **قال** الثالث لو تركب الجسم من اجزاء غير متناهية الخ **اقول**
كان المسافة تنقسم الى اجزاء لا الى حد يقف عنده فكذلك بان الحركة والمفاصل ليست غير متناهية الا
بالعرض وكذلك الزمان الذي يقطع فيه تلك المسافة يكون في الفرض قابلة الاجزاء كاجزاء المسافة بعينها
فان كانت المسافة ذات مفاصل غير متناهية كان زمان قطعها مثلها قوله في ابطال وحدة ما يقبل
القسمة ان القابل لما يقبل الانقسام قابل للانقسام بطل ما تقرر من قيام الوحدة بالوحدة تحكم في العقل
في الوجه الثاني ادعاء الضرورة بان احد الماهيتين الموجودين قبل القسمة ليس بعينه الثاني مشتمل على
نفي القسمة مع فرضها ولذلك لم يلزم من كونهما غير موجودين قبل القسمة عدم شي بعد القسمة غير
الاتصال وحدوث شي غير الانفصال وذلك محسوس فضلا عن ان يكون باطلا بالبديهة وفي الوجه الثالث
ان الاجزاء المفروضة تستتبع الخواص اللازمة من الفرض لا يقتضي الانقسام الموجود بالفعل مع عدم
الفرض **قال** والجواب عن الكل الخ **اقول** انما حكم فيما مضى بان السطوح والنقط اذا جاءت
ههنا بما هو معنى على ثبوتها وعلى تغاير الجهات فالقائل ان يقول الجهات المتغايرة ان كانت
عدمية فلا تمايز بينها على تقدير ان كانت وجودية وكانت جواهر عاد الكلام فيها كما كان
في الاول وان كانت اعراضا وكانت حالة في غير تلك الجواهر لم تكن مقتضية لتغاير التماس فيها وان كانت
حالة فيها اوجب تغايرها انقسام الجواهر لتمايزها وكون المركز محاذيا لجميع اجزاء الدائرة لا يقتضي في
هذا الموضع ان يكون ما يتعلق به تلك المحاذيات المتكثرة واحدا وكون ما يتعلق به التماسات غير واحد
فان تماس ما ماسه من جهة لا يقع على موضع تماس ما ماسه من جهة اخرى فلذلك يلزم التغاير ههنا ولم
يلزم في المركز **قال** مسئلة زعم ابن سينا الخ **اقول** القول بان الجسم مركب
من الهيولى والصورة ليس مما ابتدعه ابن سينا ولا مما اختص به بل قال به جميع الفلاسفة الذين
لا يقولون بالجزء الا بعض المتكلمين وهو صفة الماهية بشرط الوجود وليس الى الصورة نسبة ولو كان
الاتصال والانفصال هما الوحدة والتعدد لكان القابل لهما ليس بمتصل ولا بمنفصل لا واحد ولا
متعدد وكل ما هو جسم فاما متصل او منفصل واما واحد او متعدد وان لا شي مما هو قابل لهما بجسم وقد

وقد سموا القابل بالهيولى والاتصال او الوحدة هو الصورة هذا على تقدير نفي الجوهر الفرد
اما على تقدير ثبوته فالقابل هو الجوهر ويعرض لها التأليف فيصير جسما **قال** مسئلة
زعم ضرار والنجار الخ **اقول** هذا مذهب غير معقول ان كان المراد بهذه الاجزاء
التي يتركب منها الجسم اعراضا اما ان كان المراد انها جواهر مختلفة يلتئم منها الجسم متساوية في
الاجسام في التحيز وباينها في هذه الاجزاء لا يدل على انها ليست باجزاء الجسم لان التحيز صفة الجسم
قد قال المص في مسئلة تماثل الاجسام ان الحصول في الحيز حكم من احكام الجسم والاشياء المختلفة يجوز
اشتراكها في حكم فاذن الاشتراك في التحيز والتباين في الاجزاء لا يدل على امتناع كون الجسم
مؤلفا من تلك الاجزاء **قال** مسئلة زعم ثاليس الخ **اقول** صاحب الملل والنحل
نقل عن ثاليس الملطي انه قال المبدأ الاول ابدع العنصر الذي فيه صور الموجودات والمعدومات
كلها فانبعث من كل صورة موجودة في العالم على المثال الذي في العنصر الاول فمحل الصور ومنبع الموجودات
هو ذات العنصر وما من موجود في العالم العقلي والعالم الحسي الا وفي ذات العنصر صورة له ومثال
قال ومن تصور العامة ان صور المعدومات في ذات المبدأ الاول بل هي في مبدعه وهو تعالى يتعالى عن
ان يوصف بما يوصف به مبدعه ثم قال ومن العجب انه نقل عنه ان المبدع الاول هو الماء وعنه ابدع
الجواهر كلها من السماء والارض وما بينهما فذكر ان من جموده تكونت الارض ومن انحلاله تكون
الهواء ومن صفوة الهواء تكونت النار ومن الدخان والابخرة تكونت السماء ومن الاشتعال
الحاصل من الاثير تكونت الكواكب فدارت حول المركز دوران المسبب على سببه بالشوق الحاصل
فيها اليه وفي الاخير في التوراة في السفر الاول ان جوهرا خلقه الله تعالى ثم نظر اليه نظر الهيبة الى آخره
ثم قال وكان ثاليس الملطي انما تلقى مذهبه من هذه المشكوة النبوية والماء على القول الثاني
شديد الشبه بالماء الذي عليه العرش وكان عرشه على الماء واما انكساغورس الملطي فقد نقل
مذهبه في التوحيد وخلق الاشياء ثم قال ومن الآخر ونقل عنه ايضا ان اول الاوائل من المبدعات
هو الهواء وذكر ما ذكره المص في الاخير وقال هو ايضا من مشكوة النبوة قال وحكى فلوطرخس
ان ارقليس زعم ان الاشياء انما انتظمت بالمحبة وجوهر المحبة هو النظر العقلي فهذا نفي
الجوهر الكلي اما انكساغورس فقد نقل عنه ان مبدأ الموجودات متشابهة الاجزاء وهي اجزاء لطيفة
لا يدركها الحس ولا ينالها العقل قال هو اول من قال بالكمون والظهور ولم ينقل القول بالخليط
وانبادقليس ذهب ايضا قال بالكمون والظهور مع قوله بالعناصر الاربعة فهذا ما اورده صاحب الملل

والنحل ويدل على ان في بعض هذه النقول نظرا واسناده الى المورد منه نظر وقال المص في مصنفات
دمقراطيس قال ان البسائط التي يتألف منها الاجسام كرية الشكل والشيخ ذكر في الشفا
في الفصل الثالث من الطبيعيات ثم قالوا انها غير مختلفة الا بالشكل وان جوهرها جوهر واحد بالطبع وانما
يصدر عنها افعال مختلفة لاجل الاشكال المختلفة وذكر ان بعضهم جعل اشكال المجسمات الخمسة المذكورة
في مجسمات اقليدس هي اشكال الفلك والعناصر وبالجملة نقل عنهم اختلافات لا فائدة في ذكرها
قال الفرقة الثانية الاولى اقول قد مر ان الحرنانيين يقولون بالقدماء الخمسة
وقال صاحب الملل والنحل ان المنقول عن فاذيمون الذي قيل انه شيث بن آدم عليه السلام قال
المبادي الاول خمسة الباري والنفس والهيولى والزمان والخلاء وبعدها وجود المركبات
وبعض هذه الاسولة والاجوبة كانها كلام هؤلاء المتأخرين وانما اورد هذا المذهب في القسم الثاني
اعني قول الذين قالوا اصل الاجسام ليس بجسم لقولهم الهيولى قديمة وذكر منه قولهم باعم من ذلك
وهو ان اصل العالم ليس بجسم وهي هذه القدماء الخمسة قال الفرقة الثانية اصحاب
العدد فيثاغورس اقول نقل عنه ان الوحدة تنقسم الى وحدة بالذات غير مستفادة
من الغير وهي التي لا يقابلها كثرة وهو المبدأ الاول والى وحدة مستفادة من الغير وهي مبدأ
الكثرة وليست من جنسها بل تقابلها الكثرة يتألف منها الاعداد وهي مبادي الموجودات
وانما اختلفت الموجودات في طبائعها لاختلاف الاعداد بخواصها وفي شرح ما ذكره طول ليس فيها
فائدة زيادة قال لو كانت الاجسام ازلية اقول هذه الحجة
اوردها صاحب الكتاب وذكرها في تصانيفه وهي الحجة التي اعتمد عليها جمهور المتكلمين وهي مبنية
على اربع دعاوى وهي ان كل جسم لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث
والدعاوى الاربع هي اثبات الحوادث وامتناع خلو الجسم عنها ووجوب سبق العدم على مجموعها
ووجوب سبق العدم على ما امتنع ان يخلو عنه مما يجب ان يسبق عليه العدم وكان الواجب على
مصنف الكتاب ان يبين ماهية الازل حتى يحرر معنى قوله لو كان الجسم ازليا لكان في الازل
اما كذا او اما كذا وقد فسر بعض المتكلمين الازل بنفي الاولية وفسره بعضهم باستمرار وجود في ازمنة غير
مقدرة متناهية في جانب الماضي ولا شك ان كل واحدة من الحركات لا يكون ازلية على اي
تفسير فسر به الازل كما ذكره في ابطال القسم الاول في الوجه الاول انما الكلام في مجموع الحركات التي
لا اول لها كما عبر عنه صاحب الكتاب في الاعتراض على هذه الحجة بقوله لم قلتم ان لا ازلي وجود

ينافي وجود حركة قبل حركة لا الى اول وجوابه عن ذلك بان ماهية الحركة بحسب نوعها
من امر منقض ومن امر حاصل فاذن ماهيتها متعلقة بالمسبوقية بالغير وماهية الازلية
منافية لهذا المعنى ليس بمفيد لان النوع باق مع الامور المنقضية والامور الحاصلة وهو
لم يورد حجة على ان ذلك النوع مسبوق بالعدم وماهية الحركة يمكن ان يوصف بالدوام
اشخاصها لا يمكن ومن ذلك تبين ان التركيب من امر منقض ومن امر حاصل يرجع الى اشخاصها
لا الى نوعها فاذن نوعها لا ينافي الازلية بل فيه شيء آخر وذلك لانه فسر الحركة بالحصول في حيز بعد
الحصول في حيز آخر فليس هو نفس الحصول وحده بل يجب ان يقترن به معنى بعدية الحصول
السابق وهي امر اضافي والاضافات عنده غير موجودة وقد اطلق القول بوجود الحركة
فلزمه ان يكون احد جزئي ماهيتها معدوما فلا يكون القول بوجودها على الاطلاق حقيقيا اما قوله
في الوجه الثاني من بيان امتناع الحركة ازلية ان كل الحركات محتاج الى موجد مختار
ولم يورد عليه دليلا وقد يلوح من كلامه عند الاعتراض عليه انه انما قيد الموجد بالمختار لتخلف الحركة عنه
وامتناع تخلف المعلول عن العلة الموجبة لكن لم يسلم له هذا التخلف في كل واحد من الحركات اما المجموع
او النوع فلم يثبت كونهما متخلفا عن موثرها حتى يصح الاستدلال بالتخلف على كون الموجد مختارا
وقد احال في الجواب بيان امتناع كون الموجد موجبا وكون كل سابق شرطا لحصول اللاحق الى
باب اثبات القادر وفي ذلك الباب لم يزد على قوله ان الحوادث لا اول لها فقد تقدم ابطاله
لكنه قبل ذلك في المسئلة التي ذكر فيها ان مدبر العالم واجب الوجود وهذا اي محال حدوث
السابق لم يكن القديم موثرا بالفعل في الحادث اللاحق وعند فنائه يصير موثرا فيه بالفعل
الموثر به حكم حادث ولا بد له من موثر فان كان هو الحادث الذي عدم الآن لزم تعليل الوجود
بالعدم وهو محال قيل له لم لا يجوز ان يكون عدم السابق بعد وجوده شرطا في وجود اللاحق ولا يلزم
من امتناع تعليل الوجود بالعدم امتناع اشتراط الوجود بالعدم فان عدم الغيم شرط لاضاءة وجه
الارض من الشمس وعدم الدسومة شرط في انصباغ الثوب من الصبغ واما قوله في الوجه الاول في ابطال
القسم الثاني بامتناع كون الجسم في الازل ساكنا ان صحة الحركة تتوقف على صحة وجود الحركة في نفسها
وقد مر بيان استحالتها في الازل قيل له قد تبين مما مر استمرار نوع الحركة في الازل واذا كان كذلك
فقد بطل اصل الدليل وايضا امتناع الحركة لا يكون لذاتها وهو عدمي والعدمي عنده لا يكون علة
ولا معلولا ولا مضافا فاذن الاضافة عنده عدمية ايضا فلا يكون لازما لما هو ولان اللزوم

من غير اعتبار العلية والمعلولية غير معقول ثم اشار الى ذلك في الاعتراض بقوله لا امتناع عدم فلا يعقل
واما قوله في الجواب ان مماسة الجسم ومباينته لجسم آخر وصف وجودي لانه نقيض اللامماسة فنقول
عليه هذا الكلام على هذا التقرير وايضا المماسة والمباينة اضافيتان وعندكم لا شيء من الاضافات
بموجودة وايضا السكون ليس اضافيا فلا يصح تفسيره بالاضافيات وقوله في الوجه الثاني ان
السكون ان كان ازليا ولم يكن واجبا لذاته افتقر الى مؤثر موجب والموجب ان لم يكن تأثيره
موقوفا على شرط امتنع زواله وان كان موقوفا على شرط فذلك الشرط ان كان واجبا امتنع زوال
السكون وان كان ممكنا عاد التقسيم فيه قلنا لا يتم هذا بعد تسليم كون السكون ثبوتيا بطلان (امتناع)
كون كل شرط مشروطا بشرط آخر قبله لا الى اول لم يوجد ذلك البيان في كلامك وقوله اراد
نعم الله لانه فلا بد له من ان مماثلة الاجسام ليس بمراد ولان الدليل ان صح دل على امتناع وجود
ما لا ينفك اما عن الحركة او عن السكون سواء كان ذلك شيئا واحدا او شيئا متماثلا او مختلفة لو ثبت
امتناع الاتصاف بهما او بالشيء لا يخرج عنهما لعدم حدوث ذلك الشيء بعينه كان واما قوله في الوجه
الاول من المناقضات ان امكان وجود العالم لا اول له فالقول بامتناع الوجود في الازل مناقض له
وقوله في الجواب انه لا بد لها لا امكان حدوث العالم ممكن ازليته مع فرض حدوثه مغالطة لانه
زاد في الجواب لفظ الحدوث ليستحيل لغالطة وكان من الصواب ان يقول الامكان الذاتي و
الامتناع بالغير لا يتناقضان وانه يمتنع وجود العالم ازلا مع امكانه لاستناده الى فاعل مختار و
لغير ذلك مما يقتضي حدوثه وقوله في الجواب عن الوجه الثاني من المناقضة هو ان سبق العدم الجسم على وجوده
يقتضي تقدم الزمان انه ذلك كتقدم بعض اجزاء الزمان على البعض وعند حصلنا يقول التقدم
يلحق الزمان لذاته وغيره به فتقدم العدم على الوجود يحتاج الى زمان يتعلق فيه العدم ودخول الزمان
المقتضي للتقدم والتأخر في مفهومها واما بعض اجزاء الزمان فيتقدم على البعض الآخر لكون التقدم
والتأخر داخلين في مفهومها وقوله في الجواب عن الاعتراض الذي بعده وهو ان العالم ليس في مكان
فلا يكون متحركا ولا ساكنا بانا اذا فرضنا جوهرين متماسين عينا بالسكون بقاؤهما على ذلك الوضع
وما ذكره رد الهما عنه بتغير حد الحركة والسكون بما لا يفيده فان ذلك القول يقتضي ان الجسم الواحد
لا يكون متحركا ولا ساكنا وايضا ان الجسم اذا تحرك كان اجزاؤه ساكنة لبقائها على مماسة
وايضا لما كان العالم عبارة عن جميع الاجسام ولا يمكن ان يكون معه جسم آخر فلا يكون متحركا ولا
ساكنا وان كانت اجزاؤه متحركة وساكنة وح بطل اصل الدليل ومن قبل تفسير الحركة والسكون بما

والسكون بالحصول في حيز قوله في تحقيق مكان العالم انه اما ان يكون معدوما او موجودا
ثم اعترض بان الحيز لو كان عدميا كان الموجود في المعدوم وادعى ان ذلك محال ولم يأت بحجة
والعقلاء قالوا ان ذلك تخيل انه قول بكون الموجود معدوما وذلك محال وعند الفلاسفة بطلان ذلك
يقتضي كون الجسم في مكان موهوم عدمي ليس ذلك يمتنع وقد وقع ههنا في بعض النسخ الى وقعت البينا
ترك وهو ذكر امتناع كون المكان حالا في المتحيز وكانه قال يمتنع ان يكون ذلك المتحيز غير العالم لانه
ح لا يجوز ان يكون داخلا لامتناع كون المكان داخل المتمكن ولا يجوز ان يكون خارجا لان خارج
العالم لا متحيز ويمتنع ان يكون ذلك المتحيز هو العالم لاقتضائه الدور وهو ان العالم يكون فيه وهو في
العالم وجوابه الدور يلزم لو كانت لفظة في بمعنى واحد لكنها ههنا تدل على الاشتراك على شغل الحيز
القيام بالمحل فيلزم الدور وقوله لو كان المكان جسما لصح عليه الحركة فيكون له مكان آخر ويلزم منه وجود
اجسام لا نهاية لها ليس بصحيح لان اللازم منه اما انتهاء الى جسم لا يصح عليه الحركة او وجود اجسام لا نهاية لها
قال والجواب عن الاول **اقول** اما الشك الاول بان اختصاص العالم
في وقت دون وقت يقتضي ترجيح احد المتساويين على الآخر من غير مرجح والجواب عنه بانه كاختصاص
الكواكب بموضع من الفلك دون موضع واختصاص قطب المتحرك بجانب دون جانب غير مفيد
لان الامور الموجودة يمكن ان يقال المرجح هناك موجود وليس بمعلوم اما في الامور العدمية فلا يمكن
ذلك وقوله في الجواب التحقيق بان ارادة الله تعالى تتعلق بايجاده في وقت تعلقا واجبا من غير
احتياج الى مرجح دعوى مجردة عن الحجة والاعتراض عليه بان القول بالترجيح يستدعي وجود
الاوقات صحيح والجواب ان الامتياز هناك كما لا يقتضي ان يكون للوقت وقت كذلك لا يقتضي
في امتياز العدم عن الوجود ان يكون بهما وقت ليس بجواب عنه وقد مر الكلام في كون الوقتين
غير محتاجين الى وقت آخر والعدم والوجود محتاجان الى وقت غيرهما والجواب الصحيح ان يقال
الاوقات التي يطلب فيها الترجيح معدومة متوهمة ولا تمايز بينها الا في الوهم واحكام الوهم في امثال
ذلك غير مقبول لانها تقتضي وجود الزمان مع اول وجود العالم ولا يمكن وقوع ابتداء سائر الموجودات
قبل ابتداء وجود الزمان اصلا واما الشك الثاني بان كل محدث له مادة تسبقه ويكون محل
لامكانه والمادة ان حدثت احتاجت الى مادة تسبقها فالجواب عنه بان الامكان غير
وجودي ايضا المادة ممكنة فيلزم ان يعدم امكانها مادة اخرى ليس بجيد لان الامكان
الذي الذي محله المادة غير الامكان الذي محله المادة فان الاول منهما امر عقلي يعقل عند انتساب

الماهية الى وجود ما وان فى عبارة عن الاستعداد وهو مستعد لوجود شى يكون قبل وجود ذلك
الشى يحتاج الى محل لانه عندهم عرض موجود من جنس الكيف والجواب الصحيح ان الامور الابدية
لا يتصور فيها استعداد يتقدم وجودها وامكانها انما يعقل عند وجودها وهو صفة لها تبعا
التى لا يوجد قبل وجودها والتشكيك الثالث ان سبق العدم على الوجود يقتضى وجود حادث
قبل ذلك الحادث فالجواب ان السابق ليس شيئا موجودا ايضا ليس مفيدا ايضا ليس مفيدا لانهم
يعترفون بان ذلك السبق ذهنى نعم من توهم العدم السابق الآن يوجب وجود زمان
عندهم يقع فيه العدم السابق والوجود المسبوق وهو لم يبطل ذلك والتشكيك الرابع
بان فعل المختار يكون لغاية يستكمل بها الفاعل وذلك خلاف ما تقرر فى مذهب من لا يقول ان ان
ان الفاعل مختار والجواب الصحيح على راى المتكلمين ان الغاية هناك استكمال الفعل لا الفاعل وعلى
راى بعضهم انه لا غاية هناك وعند الفلاسفة ان الغاية هناك هو نفس الفاعل لانه انما يفعل
ولانه فوق الكمال هذا ما اوردناه لقصد الكلام فيه وعليه فى هذا الباب وبقى علينا ان نذكر الصحيح
مما قالوه فى مسئلة الحدوث فنقول الدليل الذى اعتمد عليه جمهور المتكلمين فى هذه المسئلة يحتاج
الى اقامة حجة على دعوى احدة من الدعاوى الاربع المذكورة وهى امتناع وجود حوادث لا اول
لها فى جانب الماضى فنورد اولا ما قيل فيه وعليه ثم اذكر ما عندى فيه فاقول الاوائل قالوا فى وجوب
تناهى الحوادث الماضية انه لما كان كل واحد منها حادثا كان الكل حادثا واعترض عليه بان
حكم الكل ربما يخالف الحكم على الآحاد ثم قالوا الزيادة والنقصان يتطرقان الى الحوادث
الماضية فيكون متناهية وعورض بمعلومات الله ومقدوراته فان الاولى اكثر من الثانية
مع كونهما غير متناهيتين ثم قال المحصلون منهم الحوادث الماضية اذا اخذت تارة مبتدئة
من الآن مثلا ذاهبة فى الماضية وتارة من مثل هذا الوقت من السنة الماضية ذاهبة فى
الماضى واطبقت احديهما على الاخرى فى التوهم بان يجعل المبدأان واحدا وذهبنا فى الذهاب الى
الماضى متطابقين استحال تساويهما لان كان وجود الحوادث الواقعة فى الزمان الذى
بين الآن وبين السنة الماضية عدمها واحدا واستحال كون المبتدئة من السنة الماضية زائدة
على المبتدئة من الآن لان ما ينقص من الشى لا يكون زائدا على كل واحد منهما واوجب
ان يكون المبتدئة من السنة الماضية فى جانب الماضى انقص من المبتدئة من الآن فى ذلك الجانب
ولا يمكن ذلك الا بانتهائه قبل انتهاء المبتدئة من الآن ويكون الانقص متناهيا والزائد عليه

عليه بمقدار متناه متناهيا فيكون الكل متناهيا واعترض الخصم عليهم بان هذا التطبيق
لا يقع الا فى الوهم وذلك يكون بشرط ارتسام المتطابقين فيه وغير المتناهى لا يرتسم فى
الوهم ومن البين انهما لا يحصلان فى الوجود معا فضلا عن توهم التطبيق فيهما فى الوجود
فاذن هذا الدليل موقوف على حصول ما لا يحصل لا فى الوهم ولا فى الوجود وايضا الزيادة
والنقصان انما فرضتا فى الطرف المتناهى لا فى الطرف الذى وقع النزاع فى تناهيه فهو غير مجد
فيه فهذا حاصل كلامهم فى هذا الموضع وانا اقول ان كل حادث موصوف بكونه سابقا
على ما بعده وبكونه لاحقا لما قبله والاعتباران مختلفان فاذا اعتبرنا الحوادث الماضية المبتدئة
من الآن تارة من حيث كل واحد منها سابق وتارة من حيث بعينه لاحق كانت السوابق
واللواحق المتباينان بالاعتبار متطابقتين فى الوجود ولا يحتاج فى تطابقهما الى توهم تطبيق
ومع ذلك يجب كون السوابق اكثر من اللواحق فى الجانب الذى وقع النزاع فيه فاذن
اللواحق متناهية فى الماضى لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق والسوابق الزائدة
عليها بمقدار متناه متناهية ايضا ولما تبين امتناع وجود حوادث لا اول لها فى جانب
الماضى تبين تمام امتناع وجود حوادث لها اول ينتهى اليه وهو سكون ازلى فقد تبين وجود
ما لا يخلو الاجسام عنها فى الازل فتبين منه امتناع وجود الجسم فى الازل واذن قد تم هذا الدليل
مع سقوط ما اعترض عليه منه وتم بذلك الدليل على حدوث العالم بطريقة الجمهور فهذا ما عندى
فيه واعود الى النظر فيما فى الكتاب قال مسئلة الاجسام باسرها متماثلة خلافا للنظام
اقول اتحاد الذاتى ماهية الجسم على اختلاف الاقوال فيه واحد عند كل قوم بلا وقوع القسمة
فيه لذلك اتفقت الكل على تماثلها فان المختلفات اذا اجتمعت فى حد واحد وقع فيه التقسيم
ككون الجسم اما القابل للابعاد الثلاثة والمشتمل عليها ويراد بها الطبيعى والتعليمى والنظام قال انها
تتخالف بخواصها وذلك يوجب تخالف الانواع لا تخالف المفهوم من الحد وذكروا ان
ان نفى الدين العجالى البغدادى ذهب الى تخالف الاجسام وانا ما رايت كلامه الا ما قاله الجمهور
قال مسئلة الاجسام باقية خلافا للنظام اقول هذا النقل عن النظام
غير معتمد عليه وفى بعضهم انه قال باحتياج الاجسام الى المؤثر حال البقاء وذهب هم النظام الى
انه لا يقول ببقائها والاولى دعوى الضرورة فى بقاء الاجسام ولا ينتقض ذلك بما اوردناه
مر ذكره فى باب السفسطة وقيل انه نفى ذلك لانه قال بان الاعدام من المؤثر غير معقول وانه لا ضد

للاجسام حتى يقولوا ينبغي بطريان الضد ولا القول بثبوت المعدوم حال العدم بل لانه
ان الاجسام تبقى الى القيامة فلا بد له من القول بانها لا تبقى كما قيل في الاعراض قال
مسئلة التداخل عندنا مح أقول لما الزم النظام القول بوجود الجواهر الفردة الغير
المتناهية في الجسم المتناهي لزمه القول بتداخل الجواهر والدليل الذي ذكره المصنف في الاجسام
والاعراض والنظام لا يقول بتماثل الاجسام فلا يكون ذلك حجة عليه والمعتمد هو حكم بديهة
العقل بان الجسمين لا يجتمعان في حيز واحد واما في الاعراض ففيه نظر لان القائلين
بوجود الفصول المشتركة للكميات جوزوا اجتماع النقط في حيز واحد مطلقا واجتماع
الخطوط لا في جهة الطول واجتماع لا في جهتي الطول والعرض قال مسئلة الاجسام
يجوز خلوها عن أقول نقل هذا عن ابي الحسن الاشعري وقيل لم يكن مراده ما فهم من قوله
اما ان الهواء لا لون له ولا طعم لعدم الاحساس بهما فعدم الاحساس ... ان الحس
غير ... يقتضي النفي والا لادى الى السفسطة ادعوا ان ابا الحسن قاس اللون على الكون
يعني لما امتنع خلو الجسم عن الكون امتنع خلوه عن اللون قياسا عليه ومنع المصنف هذا القياس
لخلو حكمي اللون والكون عن الجامع وايضا اتفق الفريقان يعني ابا الحسن والمعتزلة على امتناع
الخلو الجسم عن الاعراض التي هي قارة في الحس كالالوان لا التي هي غير قارة كالاصوات
بعد اتصافه بها اما الاشعري فلاجراء العادة بخلق امثالها عقيب زوالها واما المعتزلة
فلامتناع انتفائها من غير طريان الضد عليها فقاس ابو الحسن ما قبل الاتصاف بما بعده
فمنع المصنف القياس للفرق بين الصورتين وهو ان امتناع الخلو بعد الاتصاف
موقوف على طريان الضد وقبل الاتصاف ليس كذلك فان صح هذا ظهر الفرق والا
منعنا الحكم في الاصل وقلنا بجواز الخلو بعد الاتصاف وح خالفنا الاتفاق قال
مسئلة الاجسام مرئية خلافا للفلاسفة أقول الفلاسفة لا ينكرون كون
الاجسام مرئية بل انهم يقولون الاجسام مرئية بتوسط الالوان والاضواء وليست مرئية
بذاتها من غير توسط شيء الا في الهواء والاشاعرة يقولون عند اثبات الرؤية في الله
ان مصحح الرؤية هو الوجود والجسم موجود فيكون مرئيا وصاحب الكتاب بين في الدليل الاول
ان المرئي هو الجوهر مع التاليف ثم ذهب في المنع الى تجويز كون التاليف هو المرئي الا
ان يقول لكن الجوهر مع التاليف القائم به مرئيا لا يقتضي كون جوهره الذي هو الجوهر مرئيا بعينه

وبين ان جوابهم الذي اجابوا به انتقال الى دليل غيره وهو ان المرئي حاصل في الحيز فليس
بعرض فان الدليل الاول هو ان المرئي ذو طول وعرض فليس بعرض وبيانه صحيح ظ ان الدليلين
ضعيف قال مسئلة الخلاء جائز أقول اذا رفعت الصفحة الملساء
عن مثلها رفعا مستويا من غير ميل الى جانب ارتفعت التحتانية معها وذلك مما
يستعمله اهل الحيل في مقاصدهم ثم اذا مالت الى جانب ارتفع البعض اكثر من البعض
الآخر ودخل الهواء في وسطها واما الجسم المنتقل من مكان الى مكان فيلزم منه الذي ذكروه لولا
التخلخل والتكاثف الحقيقيان لكن القائلين بنفي الخلاء يقولون بهما وهما عبارتان عن
ازدياد حجم الجسم وانتقاصه من غير دخول شيء فيه وخروج شيء عنه وذلك انما يقع في الاجسام
الرقيقة القوام كالهواء فانه اذا تحرك الجسم من مكان الى مكان تكاثفت الاجسام التي في الجهة
المنتقل اليها وتخلخلت التي في الجهة المنتقل عنها والخلاء الذي بين الجسمين يتعذر وان لم يتعذر
فان بعضها يكون نصف بعض وبعضها ضعف بعض وان لم يكن هناك فارض كما لو فرض الارض كما
فرض قطر العالم اكبر واصغر مما هو الآن قالوا ولولا ضرورة الخلاء لما بقي الماء في الهواء معلقا
في سراقة الماء ولما تحرك الى فوق في الآلات مثل الآلة التي يجذب بها البول من صاحب اسر البول
وليستعمل فيل وغيرها من آلات اصحاب الحيل والمناقضة بالمصاصة لا يتمشى مع امكان التخلخل و
التكاثف قال تمتنع الحركة في الملاء أقول المسئلة التي اوردها
ههنا يستعمل في نفي الخلاء وفي اثبات الميل عند الاعتماد فيقولون الحركة في الخلاء تقع في زمان
لا محالة وفي الماء مثلا في زمان اطول لكون قوام الماء معاوقا للمتحرك وقوامات الاجسام قابلة
للتزيد والتنقص فاذا فرض جسم ارق من الماء بحيث يكون نسبة قوامه الى قوام الماء
نسبة الزمانين وجب ان يكون الحركة فيه في زمان مساو للحركة في الخلاء فيكون
وجود المعاوق وعدمه سواء وهذا مح فاذن الخلاء ممتنع الوجود واما في اثبات
الميل فيقولون الحركة مع عدم الميل تقتضي زمانا ومع ميل مفروض زمانا اقل من ذلك
الزمان لمعاونة الميل والميل قابل للشدة والضعف فاذا فرض جسم يكون نسبة ميله الى
الميل المفروض نسبة زمان عديم الميل الى زمان ذي الميل المفروض كان زمان حركته مساويا
لزمان حركة عديم الميل فيكون وجود الميل وعدمه واحدا هف فاذن الجسم لا يخلو عن ميل و
هو غلط قالوا وليس لقائل ان يقول الحركة في الخلاء او مع عدم الميل تقع لا في زمان والزمان

يتوزع على الحركات بحسب رقة القوام وكثافته او بحسب قلة الميل وكثرته لان الحركة تستحق
زمانا لذاتها فان قطع نصف المسافة يكون قبل قطع تمامها فهذا ما يقولون في هذا الموضع واعترض
الشيخ ابو البركات عليه بان قال لما كانت الحركة تستحق زمانا لذاتها كان فضل زمان الحركة
في الملاء على الحركة في الخلاء انما هو لعدم الميل متوزعا على الرقة والكثافة وعلى الميل القليل والكثير فيكون
زمان حركة كل جسم مجموع زمان حركته لولا القوام والميل مع ما يخصه بالقوام والميل من ذلك الفضل ولا
يلزم من ذلك كون زمان حركة الجسم في القوام والميل مساويا لزمان حركة عديمهما واجيب عنه
بان الحركة يستحيل ان توجد الا في حد ما من السرعة والبطوء وزمانا السريعة والبطيئة مختلفان
فالحركة وان كانت تستحق زمانا لذاتها لكنها من حيث هي حركة فقط يستحيل ان تتعين لها زمان فان كل
زمان يتعين يجب ان يكون قابلا للنقصان والزيادة وح كانت مع حد من السرعة والبطوء
وفرضت مجردة عنها حتى فعدنا ما قيل في هذا الموضع وما في الكتاب جواب سوال تقريره
هكذا الحركة في الملاء الذي نسبة رقته الى قوام الماء كنسبة زمان الحركة في الخلاء الى زمانها في الماء
اما ان تقع في زمان او لا في زمان لكن يستحيل ان تقع في زمان لانه يستلزم كون الحركة في
الملاء الذي هو ارق من ذلك الملاء واسرع من الحركة في الخلاء والمقايسة يجب ان يكون
الزمان اكثر وعلى هذا التقدير تجعله اقل منه فاذن تلك الحركة تقع لا في زمان وذلك انما
لم يكن اذا لم يكن استحقاقها للزمان لذاتها بل للعايق وذلك معلوم الفساد ويلزم منه ما ذكره
ابو البركات بعينه **قال** مسئلة الاجسام متناهية خلافا للهند **اقول**
هذا دليل اورده الحكماء في هذا الموضع فقالوا لو كانت الابعاد غير متناهية فرضنا فيها متناهية الا حركة
الحركة على الاستدارة اذ يجب ان ينتقل القطر الموازي لبعد غير متناه عند الحركة المستديرة
من الموازاة الى المسامتة فيكون للمسامتة اول ويمتنع ان يكون لها اول لما ذكره المصنف فاذن
الحركة المستديرة على تلك التقدير ممتنعة الوقوع لكنها موجودة فاذن البعد الغير
المتناهي ممتنع الوجود وفيه نظر لان الامور الواقعة في الزمان انما تكون اوائلها آن
هو مبدا ذلك الزمان كالحركة فان مبداها هو الآن الذي لم يشرع المتحرك في الحركة بعد
لكن كل آن بعد ذلك الآن فان الحركة قد عبر منها جزء حتى وصلت اليه وتلك الاجزاء تقبل القسمة الى
ما لا نهاية له كذلك مسامتة الخط للخط بعد الموازاة فانها تقع في زمان يكون فيه مسامتة الخط
للنقطة الواقعة في مبدا المسامتة يكون آن الموازاة وكل آن بعد ذلك الآن يكون الخط فيه

الخط فيه مسامتا بعد ان عبر عن المسامتة شيء يقبل القسمة الى لا نهاية له وبان من ذلك
ان الحج الذي ذكره غير لازم ولا متعلق بتناهي الخطوط لا تناهيها **قال** والجواب
اما المتكلمين **اقول** المتكلمون سلموا احيازا غير متناهية ولم يزعموا انها
تقديرية بل يزعموا ان التمايز فيها تقديري وذلك هو القول بالخلاء الذي يشغله الاجسام
ويكون مكانا او حيزا لها واما قوله الطرف الذي يلي القطب الشمالي غير الذي يلي الجنوبي
فالمحققون في جوابه ان هذا التمايز في القطبين وهما وجوديان في الخلاء الذي يليهما تقديري
يتوهم بالقياس اليهما ولولاهما لم يكن شيء اصلا والحكماء القائلون بان لا مكان سطح
الحاويات يقولون هذه الاحياز وهمية والحكم بوجودها في الخارج كاذب لا وجود لها
لا يكون فيها تمايز اصلا **قال** واما الفلاسفة فقد احتجوا **اقول**
استدل على دعواه بكون العالم ممكنا لذاته واورد من جانبهم دلائل يرجع كلها الى انه
واجب لغيره وليس بين الامرين منافاة تقتضي نقضها اما في الدليل الاول فلانه استند
امتناع عدمه الى مؤثره الموجب اما في الدليل الثاني فتبين امتناع عدم الزمان المقتضي لكونه
بعد وجوده وذلك لا يدل على امتناعه لذاته واما في الدليل الثالث فلم يفرق بين الامكان
الذاتي والامكان بمعنى الاستعداد كما بينا فيما مر والامكان الثاني يقتضي الاحتياج الى المادة
دون الاول ولم يقع اصلا فضلا عن ذلك الامكان امتناع العدم بهذا المعنى ليس لذات
الممكن لذاته انما يكون عنده من القول لاحتياج المتقدم الى المادة السابقة فقد تبين ان الدلائل
التي اوردها دلت على الامتناع بالغير وذلك لا ينافي ادعاه **قال** واحتج الكرامية
اقول مذهب الكرامية ان العالم محدث ويمتنع الفناء واليه ذهب الجاحظ وقال
الاشعرية وابو علي الجبائي بجواز فناء العالم عقلا وقال ابو هاشم انما يعرف ذلك بالسمع ثم
ان الاشعرية قالوا انه يفنى من جهة ان الله تعالى لا يخلق الاعراض التي يحتاج الجوهر الى وجودها
اما القاضي ابو بكر فقال في بعض المواضع ان تلك الاعراض هي الاكوان وقال في بعض المواضع
ان الفاعل المختار يفنيه بلا واسطة وبمثله قال محمود الخوارزمي وقال في موضع آخر ان الجوهر يحتاج
الى نوع من كل جنس من اجناس الاعراض فاذا لم يخلق اي نوع كان انعدم الجوهر وقال امام الحرمين
بمثل ذلك وقال بعضهم اذا لم يخلق البقاء وهو عرض انعدم الجوهر وبه قال الكعبي وقال ابو الهذيل
كما انه قال كن فكان يقول افن فيفنى وقال ابو علي وابو هاشم ان الله تعالى يخلق الفناء وهو عرض لا في محل

جميع الاجسام هو لا سفي وابو علي يقول انه يخلق لكل جوهر فناء والباقون قالوا بان فناء واحد يكفي
لافناء الكل فهذه مذاهبهم ومذهب المصنف في الاعدام انه باطل لانه لا فرق بين ان يقال لم يفعل الله
وبين ان يقال فعل العدم ليس بشيء وذلك ان الفرق بينهما حاصل في بديهة النظر فان القول بانه
لم يفعل حكم بالاستمرار على ما كان وبعدم صدور شيء عن الفاعل والقول بان فعل العدم حكم
بتجدد العدم بعد ان لم يكن وبصدوره عن فاعله فان العدمين يكونان متشابهين في وجوهين
وبانتساب احدهما دون الآخر قوله الجواب ان هذا يقتضي ان لا يعدم شيء البتة ليس بجواب انما هو
زيادة الاشكال وتأكيد لقول من يقول الاعدام غير ممكن الا بطريان الضد وانتفاء الشرط وهو
مذهب اكثر المتكلمين كما مر ذكره واما ابطال الاعدام بطريان الضد فجواب الوجه الاول والثاني هو
الدور كما ذكره وهو ان عدم الباقي معلول الحادث قولهم ان الحادث لا يكون اقوى من الباقي
بكونه متعلق السبب لان الباقي في حال تعلقه بالسبب ليس بصحيح لان الباقي عند قدماء المتكلمين يستغني عن
السبب واما عند القائلين بانه يحتاج الى سبب مبق فجوابه ان الموجد اقوى من المبقي لان الايجاد اعطاء
الوجود الذي لم يكن اصلا والتبقية حفظ الوجود الحاصل وكونه اقوى يترجح الحادث وينعدم المرجوح
وايراد الاعتراض بان الحادث لو عدم بسبب الباقي حال الحدوث لكان موجودا معدوما وهو
محال والباقي لو عدم بسبب الحادث لزم منه محال ثم الجواب بان الباقي يمنع الحادث عن ان يصير موجودا
ولا يلزم منه محال ليس بمرضي فان الباقي لو كان بحسب يمنع لكان اقوى منه لكن الاعتراض يجوز كون
الحادث اكثر عددا من الباقي والجواب بامتناع الميلين ليس كما ذهب اليه هو وجواب الوجه الثالث
من ابطال الاعدام بطريان الضد وهو ان التضاد حاصل من الجانبين في السواد يجوز ان يكون الحادث
اقوى وان كنا لا نعرف لميته فيكون الجواب بتبيانه وكون الحادث اقوى يرجح الموجد على المبقي
واما ابطال الاعدام بسبب انتفاء الشرط وان الشرط لا يكون الاعراض وهو جوهر فان من الجائز
ان يكون هناك شرط غير العرض كما يكون الجوهر الذي هو المحل شرطا في الاعراض فيجوز ايضا ان يكون
ان يكون الشرط لا جوهرا ولا عرضا بل امرا عدميا وقد قرر بان جواز الاشتراط به وزوال ذلك الامر
انعدام المشروط به وبيان انه كون العرض شرطا في الاعدام بان العرض لا يبقى والجوهر يمتنع خلوه عنه
فينعدم بانعدامه ليس مما يفيد مع هولاء الخصوم لان الكرامية لا يقولون بذلك كالمعتزلة واما
الزامهم الدور بسبب احتياج الجوهر الى العرض فقط لان الدور يكون اذا كان المحتاج اليه محتاجا
الى المحتاج فيما يحتاج اليه فيه وههنا ليس كذلك فان احتياج الجوهر الى عرض ما لا بعينه لا الى عرض معين

معين والعرض المعين يحتاج الى جسم بعينه فلا يلزم منه الدور وجوابه لم يجوز التلازم
من غير احتياج لاحدهما الى الآخر وليس بمفيد ههنا فان العرض محتاج في وجوده الى الجسم والتلازم وان كان
باحتياج كل واحد من المتلازمين الى عين الآخر محال لكنه من غير احتياج احدهما الى الآخر او الى ما يتعلق بالآخر
ليس بمعقول لان ذلك يكون مصاحبة اتفاقية وهي لا تقتضي امتناع الانفكاك كما اورد المثال بالمتضايفين
على الوجه المشهور غير صحيح فان كل واحد منهما محتاج في الوجود والذات الى الآخر لا الى اضافته ومعلولا
علة واحدة يحتاج كل واحد منهما الى علة الآخر فليس فيهما عدم الاحتياج مطلقا من غير لزوم الدور
واما قوله في اول الاشتغال بالجواب ان الجواب عن المسئلة الاولى ما تقدم في مسئلة الحدوث
فذلك الذي هي التي اوردناها من جانب الفلاسفة وهو كون المؤثر موجبا وامتناع عدم الزمان
بعد وجوده واحتياج ما يجوز عدمه الى مادة قبل عدمه وقد مر الكلام فيها **قال** واحتجوا
بان الجهة مقصدة **اقول** انما بنى الفلاسفة اثبات الجهات محددة على القول بتناهي
الابعاد وقالوا لما كانت الابعاد متناهية فالاشارة الحسية لا يمكن ان تذهب الى غير النهاية فلا بد
ان تنتهي الى جهة ولوجوب كون المشار اليه بالحس موجودا يكون الجهة موجودة وكل موجود قابل للاشارة
فاما ان يكون جسما او جسمانيا ولا يجوز ان تكون الجهة جسما لان كل جسم قابل للتجزية ولا شيء من الجهة بقابل له
لما ذكره فاذن الجهة جسمانية غير قابلة للقسمة وكل جسمانية يشتمل عليها فهي مفردة والجسم الذي يتحدد به
لا يجوز ان يتركب من اجزاء مختلفة الجهات لوجوب كون الجهات متقدمة على اجزائه ثم طبيعتها
فاذن المحدد يكون بسيطا في نفسه متشابها في كلية لا متشابه في الشكل غير الكرة فاذن هو
كرة ولا يمكن ان يتحدد ما هو خارج عنه لاحتياجه في التعلق ما هو خارج عنه الى الجهة المتقدمة عليها
فاذن محدد ما هو داخل منه ولا تميز فيما هو داخل فيه باعتبار الجهة الا بالمركز والمحيط فاذن يتحدد
به جهتان هما ما هو في غاية امتداد واحد لا غيرهما العلو والسفل وما عداهما لا يكون متميزة بالطبع
بل ان كان فيها امتيازه كان بالعرض كاليمين والشمال وبساطة المحدد يمكن ان يتبين بما
قلت وان كان تباينهما بامتناع الخرق عليه ممكن كما ذكره اما بيان وجوب الحركة في المحدد
فلا سابق الا في المقدمتين احدهما ان الجسم لا يخلو عن الميل وثانيهما ان الجسم البسيط يمتنع ان
يكون فيه ميلان مختلفا الجهة ويمتنع ان يتحرك المحدد حركة غير مستديرة فاذن فيه ميل
مستدير ولا عائق له لان العائق عن الحركة يجب ان يكون في جهة مخالفة لجهة ميل المتحرك وليس
هناك جهة اخرى وكل ميل لا عائق يقتضي حركة فاذن المحدد متحرك على الاستدارة فهذه مقدمة

لان منها ههنا بيان ما قصد بيانه وعلى كل تقدير فكلام لم يشر الى شى من ذلك واعرضنا عنه اقتداء به
لئلا نكون خائضين فى غير ما قصدناه قال واما العناصر ا اقول
الحكماء لا يزعمون ان حرارة النار بمقتضاه صورتها وهى ذاتية وما يفيده الفلك يكون عرضيا
وانما نقل ذلك عن قول الكندى وامثاله وقد ذكر ابن سينا ذلك نقلا عنهم قال انه كان شديد
التذبذب وكذلك القول فى تقليل برودة الارض وكونها ابعد من الفلك واما قوله هذا الكلام يقتضى ان
يكون الارض ابرد من الماء وهو على خلاف قولهم ففيه نظر لانهم لم يعللوا البرد بالبعد عن الفلك
ولم يقولوا بان الارض ليست بابرد من الماء انما قالوا الماء ابرد عند الحس حيث قالوا الكثافة فى
مقتضاه البرودة وحكموا بان الارض ابرد فى نفسها لكونها اكثف وقلة الاحساس بها لعدم نفوذها فى
المسام لكثافتها فيها اما الرطوبة فان كانت عبارة عن سهولة قبول الاشكال كان النقض بالهواء واردا
عليهم وان كانت سهولة القبول محمولة عليها فلان المحمول ربما يكون اعم والحق ان النار تخفف
وليس بيابس بالمعنى المقابل للمعنى الموجود فى الماء قال ثم زعموا ان هذه الاربعة اقول
عبارة ابن سينا هكذا وقد تحل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة يعرف ذلك اصحاب الحيل
كما قد تجد مياها جارية تترسب حجارة صلدة والقائلون من اصحاب الاكسير يحلون الاجسام الصلبة
مياها واما على انه ينعقد بعض الطبيعة كثير من مياه العيون تنعقد حجارة صلدة قال واما المركبات
فقد زعموا اقول المتكلمون لا يقولون بوجوب مقارنة المعلول للعلة الا قوم قليل منهم
فان الاشاعرة يقولون لا مؤثر الا الله وان كان خصماؤهم يلزمونهم القول به فى وجود صفات
الله تعالى واكثر القائلين بالعلة والمعلول لا يقولون بالمقارنة لقولهم ان ذلك يقتضى محالا وهو تحصيل الحاصل
واما الحكماء فيقولون بذلك ههنا قولهم حجة عليهم لذلك تستطرقهم الى خصومهم وجوابه عن قولهم
الكاسر هو الصورة والمنكسر هو الكيفية بان الصورة تكسر بواسطة الكيفية فيعود المحذور صحيح فان اذا كانت
الصورة موجودة مع الكيفية كان مجموعهما لا يمكن ان يكون كاسرا ومنكسرا فى حالة واحدة كما لم يكن
فى الكيفيتين والحق ان الكاسر هو الكيفية والمنكسر هو محلها ولذلك يحصل التوسط بين الحار
والبارد اذا امتزجا مع حصول صورتين فيهما ولا يلزم منه محال قال واما الجواهر المجردة
اقول القول بان القائلين بالجواهر التى لا تكون متحيزة ولا حالة فيه هم الفلاسفة فيه نظر
لان ابا القاسم البلخى من المعتزلة وجماعة ذكروا ان الروح الانسانى جوهر ليس بصفة التجزى يرد
اليه وههنا على انها من الجواهر الروحانية ليس عند القائلين بها واما النفوس السماوية

واما النفوس السماوية والعقول فلم يتكلم الى ههنا فى هذا الكتاب بما يدل على اثباتها
انما اورد حكايات الحكماء فيها فقط وذكرها عند قسمة الجوهر على راى الفلاسفة
فقط قال واما الجن والشياطين ا اقول نقل عن المعتزلة انهم قالوا
الملائكة والجن والشياطين متحدون فى النوع مختلفون باختلاف افعالهم اما الذين لا يفعلون
الا الخير فهم الملائكة واما الذين لا يفعلون الا الشر فهم الشياطين واما الذين يفعلون تارة هذا
وتارة ذلك فهم الجن ولذلك عد ابليس تارة فى الملائكة وتارة فى الجن وما نقله المصنف ظاهر قال
مسألة كل موجودين فانهما متغايران ا اقول الحجة الاولى التى اوردها للمتكلمين انما تتوجه
على تقدير ثبوت تعين كلى يشترك فيه التعينات لو كان كذلك لكان نسبة النقض مشتركا فيهما فلم
معينا والمراد ههنا من التعين ما به المغايرة بين المتغايرين وهو لا يكون مشتركا وانما
يقع على افراد التعينات التعين او ما به المغايرة قولا عرضيا ويمتاز كل واحد منها
عن الآخر بنفسه لا بتعين آخر فلا يلزم من ذلك ان يكون المتعين متعينا واما
الحجة الثانية القائلة بان التعين لو كان ثبوتيا لاستحال انضمامه الى الماهية الا بعد وجود
الماهية فليس كذلك لان التعين هو الذى توجد الماهية بسبب انضمامه اليها ولا يلزم
من ذلك دور ولا وجوب تعين مرتين والحجة الثالثة القائلة بان وجود الماهية غير وجود
التعين فهما اثنان الى امور غير متناهية ليس بصحيح لان الماهية توصف بالوجود بسبب انضمامها
بتعين وكما ان الماهية المغايرة للوجود ولا توصف بالوجود من حيث هى مغايرة للوجود
وكذلك التعين لا يوصف بالوجود من حيث هو تعين انما الماهية المتعينة موجود واحد قال
واختلف المتكلمون فى الغيرين ا اقول الشيئان اما ان يمكن ان يفارق احدهما
الآخر بوجه من الوجوه او لا يمكن والاول ينقسم الى المثلين والمختلفين فاذا جعل الغيران
شيئين فقط شمل الاقسام الثلاثة وان جعلا ممكنى المفارقة خرج منها قسم واحد هو الشيئان
اللذان لا يمكن ان يفارق احدهما الآخر بوجه آخر شيئان اما ان يكونا مثلين
او مختلفين والمختلفان اما ان يمكن ان يفارق احدهما الآخر او لا يمكن والقسم الاول
على راى من يقول ان صفات الله تعالى لا هى هو ولا غيره يصح بخروج الموصوف والصفة عن
كونهما غيرين قال مسألة يستحيل الجمع بين المثلين ا اقول عدم الاجتماع
لا يدل على الاتحاد بل غاية ان يدل على عدم العلم بالتغاير والحكم بان المثلين المجتمعين لا يتمايزان

بالعوارض مشروط باطراف الخطوط المجتمعة التي تصير عند الاجتماع نقطة واحدة في الوضع بانها
اطراف خطوط متغايرة وكونها كذلك من عوارضها والحكم بان الاجتماع يوجب انقلاب
الاثنين واحدا دعوى مجردة عن بيان ومشايخ المعتزلة جوزوا جمع المثلين وقالوا العلة في كون
بعض الاعراض ينعدم ببعض هو اجتماع الامثال فلتلك الاعراض في محل واحد والذين يقولون
باستحالة جمع المثلين ربما عدوهما في المتضادين وح لا يكون قسمة المختلفين الى المتضادين وغير
المتضادين قسمة عام الى خاصين لان المثلين ايضا يدخلان في المتضادين وح ينبغي ان تقسم
الغيران الى المتضادين والمختلفين والمتضادان الى المثلين والى غيرهما قال مسئلة
زعم بعضهم الخ اقول هذا القول منسوب الى قدماء المعتزلة وقد مر كلام القائلين بقيام الاعراض
بالاعراض مرة بعد مرة الى لا نهاية له مثل معمر وغيره والحق ان هذه الامور عبارات يعبر بها
العقل في امور معقولة وللعقل ان يجعل تلك العبارات امورا معقولة ويعبر عنها بتلك العبارات
مرة اخرى لكن الى ان يقف العقل وما تفطن القوم لذلك تجوزا بالمعاني قال مسئلة العدم
لا يعلل ولا يعلل به الخ اقول العدم المطلق لا يعلل ولا يعلل به اما العدم المقيد فربما يعلل ويعلل به
كما يقال عدم المال علة الفقر وعدم الغذاء للحيوان الصحيح علة الجوع ومن ذلك الباب قولهم عدم العلة
علة عدم المعلول في قوله ولم يقل به يعني بكون العلية والمعلولية وجوديين كان التأثير عبارة عن حصول الاثر
موضع نظر لان التأثير حصول اثر عن مؤثر بشرط كونهما موجودين في الخارج او مطلقا والكلام في
وجودهما الخارجي هو لم يذكر في البيان غير تبديل لفظ العلية بالتأثير قوله وذلك يستدعي اصل الحصول
نوع عليه يستدعي الحصول الخارجي لو كان اثر الايجاد اما اذا كان اعم من الايجاد فلم يستلزم
قوله المعدوم نفي محض فيستحيل صفة الرجحان فالجواب ان الممكن الذي لا يعتبر معه وجود ولا
عدم ليس بنفي محض وهو المتساوي نسبته الى الطرفين يحتاج في ثبوت كل واحد منهما الى المرجح
عقلا وهو مرادهم من العلية قال مسئلة كون الشيء مؤثرا الخ اقول هذا هو المعنى
الذي يسميه الفلاسفة الفعل والانفعال اللذين عدهما المص في الاعراض النسبية وانكر
وجودهما وذكر انهما لو كانا موجودين لزم التسلسل في كل واحد منهما قال المعلول
الواحد بالشخص يستحيل الخ اقول هذا صحيح اذا كان المراد من الاجتماع الى الاستقلال
كون كل واحد من العلتين تاما وبالفعل اي مشتملا على العلل الاربع وشرائطها قال
والجواب ان المعه الخ اقول الحاصل ان المعلول مفتقر الى ما يشترك فيه العلل من حيث

من حيث هي علل لا الى خصوصياتها قال مسئلة العلة الواحدة يجوز الخ اقول
الاشعرية قالوا الصفة الواحدة لا يقتضي اكثر من حكم واحد اما الذات الواحدة فلم يقولوا
ذلك فيها اذ لم يقولوا بعلية غير الصفات والمعتزلة والفلاسفة قالوا بذلك في الذات
ايضا وصاحب الكتاب خالف الكل والحصول في المكان وجودي ومعلول الجسمية من باب
التأثير وقبول الاعراض ليس بوجودي عنده وان كان وجوديا لكنه من باب التأثر وهم
لا يجوزون كون العلة الواحدة مع كونها فاعلة كونها منفعلة فليس هذا الدليل بصحيح ودليلهم مبني
على كون المؤثرية موثرية الخ فهو مثل ان مؤثرية المؤثر الواحد في اثر لا يكون من جهة مؤثريته
في غير ذلك الاثر ثم الجهتان اما داخلتان او غير داخلتين الى آخره قال والذي يدل
عليه الخ اقول الاضافة والسلب لا يفعلان في شيء واحد وعندهم ان العلة الواحدة
لا يصدر عنها شيئان من حيث انها واحدة ولا يمنعون صدور شيئين عنها لا من حيث انها
عنها فلا يتوجه النقض بالاضافة والسلب عنهم قال مسئلة العلة العقلية يجوز الخ
اقول نفاة الاحوال من الاشاعرة لا يقولون بالعلة والمعلول ومثبتوها يقولون
بالمعاني الموجبة للاحكام في محالها وهي عندهم علل تلك الاحكام وايجابها لا يتوقف على شرط
والجوهر عندهم ليست من المعاني لانه وعليهم بها انقض لان المعاني عندهم محصورة وذلك ان
الصفات عندهم اما صفات نفسية واما صفات معنوية اما الصفات النفسية فهي ما يلزم
نفس الموصوف ويبقى معها ما بقيت كالتحيز للجوهر والمعنوية ما يكون معللا بمعنى كالعالمية المعللة بالعلم
والعلم عندهم معنى هو علة لكون محله عالما ومخالفة صاحب الكتاب اياهم من غير تعرض لموضع الخلاف
قال وقد يستدل بكل واحد منهما الخ اقول المتأخرون من المتكلمين يقولون
الحكم بان كل محدث فلا بد له من محدث بديهي غير محتاج الى الاستدلال لامكان على احتياجه الى
المحدث قال مسئلة العلة العقلية الخ اقول قد مر ان الاشاعرة لا يقولون
بعلية العلم بالمقدمات للعلم بالنتيجة بل يقولون ان الله يخلق العلم بالنتيجة على سبيل اجراء العادة
وكل ما يورده المص في هذا الموضع مثالا للعلة ليس عندهم علة واما مجموع الآحاد فهو نفس العشرة
والعلل عندهم هي المذكورة وليس شيء منها بمركب فاذن هذا الخلاف يرجع الى اللفظ
قال والجواب ان قولنا الخ اقول جوابه عن اعتراضه ان المعدوم نفي محض فكيف يكون
قابلا للعدم والوجود ليس كما ينبغي فان قولنا الماهية لا يمتنع في العقل بقاؤها كما كانت لا يمتنع

في العقل بطلانه معناه ان الماهية ان كان لها وجود جاز الاستمرار فان البقاء استمرار
الوجود في الازمنة المقدرة او المحققة وايضا معنى بطلانه ان الماهية يصير نفيا محضا وذلك
غير معقول بل الجواب انا نعقل الماهية من غير ان نفرض معها وجود وعدم ثم نقول ان تلك
الماهية المعقولة يمكن ان يكون معها الوجود الخارجي ويمكن ان لا يكون معه قوله لم لا يجوز
ان يقال انها كانت واجبة العدم بعينها ثم صارت واجبة الوجود بعينها فجوابه عن ذلك نحو
بحث ان الامر كذلك لكن الامتناع متوقف على حضور وقت وكذلك الوجوب فالماهية
من حيث هي هي لا يتحقق لها الا القبول ليس ايضا بسديد فان السابق الى الفهم من كلامه انه سلم
الاعتراض ثم اجاب بوجه آخر وليس مراده الا بيان ان الامتناع والوجوب ليسا لعين الماهية
بل لحضور غيرها معها واما الفرق بان صحة وجود الحادث لذاته وقبلها كان ممتنعا لذاته
ثم انقلب ممكنا لذاته فجوابه عنه بالمنع وبيانه بانه لو كان كذلك لزم من فرض حدوثه قبل تلك البداية
كونه ازليا ليس بسديد لما مر في مسئلة الحدوث في تفسير الازل البيان الصحيح ان البداية بعينه وجوده
يلزم من جهة حدوثه لا لذاته وتعين وقت الحدوث بحكمة من خارج بسبب غير كونه قبل البداية
لا امتناع بالغير لا يمتنع لكونه قبل صحة بداية ومع توهم عدم تلك البداية يمكن ان يكون له بداية
اخرى قبلها ولا يلزم من ذلك صيرورته ازليا مع ان الصحة التي له لذاته ازلية قال الطريق الثاني
اقول بعض الكلام بعد الطريق الثاني خطابي ليس من الحجة ان للعالم صانعا بل يدل
على احتياج كل ممكن او حادث الى مؤثر ولا يدل على ان الجميع محتاج الى مؤثر وذلك لا يمكن الا بالرجوع
الى الطريق الثاني وقوله ان كانت النطفة مركبة من اجزاء بسيطة والمؤثر غير ذي شعور لزم ان يكون التخلق
مضمومة بعضها الى بعض ليس بشيء لان البساطة حال الامتزاج لا يجب ان يقتضي ما يقتضي كل واحد
منها حال الانفراد قال واما بطلان التسلسل اقول في ابطال التسلسل
موضع نظر وذلك لانا نعلم ان المجموع الامور الغير المتناهية مؤثر بسبب احتياج المجموع الى
وانما يجب من ذلك ان يكون للمجموع مؤثرات لا نهاية لها هي الاحاد واذا لم يكن كل واحد
من تلك الاحاد علة لنفسه ولا لعلته لم يلزم ان لا يكون علة بانفراده للمجموع ولا يلزم ان لا يكون
موجب بعلة بل الحق ان ذلك يتحقق يكون علل المجموع داخلة فيه ولا يلزم من ذلك ان يكون علة
المجموع خارجة عنه فلا يتم مطلوبه وفي قوله واذا لم تكن لنفسه ولا لعلته لم يكن علة لذلك المجموع
نظر لانه ان اراد انه لم يكن علة تامة كان صحيحا لانا ان فرضنا مجموعا مؤلفا من واجب وممكن معلول

وان اراد انه لا يكون جزء من علته لم يكن صحيحا

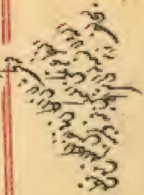
هو معلول لم يكن الواجب علة لنفسه ولم يكن الممكن علة لنفسه ولا لعلته ومع ذلك يكون
كل واحد منهما جزءا من علة المجموع ولا يكون لذلك المجموع علة خارجة عنه واما اثبات امتناع
ما لا نهاية له في الوجود بدليل التطبيق كما قالوه في الكتب الحكمية فلا يتم والدليل ان ينقص
من غير المتناهي جملة متناهية ويتوهم تطبيق الباقي على المجموع قبل النقصان وبيان لا يمكن
ان يكون احدى الجملتين انقص من الاخرى بعدد متناه فيكون الجملتان غير متناهيتين
مترتبتان ولا يتم بمثل ما قلنا في الحوادث ونحن نمثل ما ذكروه ان يكون من مدبر العالم الى لا نهاية له
جملة من العلل غير متناهية مترتبة كلها موجود ومن مدبر العالم معلول منه الى ما لا نهاية جملة
من المعلولات غير متناهية مترتبة كلها موجود والجملتان متطابقتان في الخارج من غير احتياج
الى التوهم ومتساويتان في الجانب الذي يلي العالم ومن الواجب ان يكون جملة العلل ابدا
على جملة المعلولات بواحدة من العلل في الجانب الاخر الذي فرض غير متناه ويلزم من ذلك
انقطاع المعلولات قبل انقطاع العلل المقتضي لتناهيهما مع فرضهما غير متناهيين وذلك
فانه كون العلل غير متناهية فالقول محال قال لكن القول بما ذكرتم اقول
في معارضة دليل ابطال التسلسل صحته ان كانت المؤثرية في الحادث اللاحق موقوفة
على عدم الحادث السابق لزم تعليل الوجود بالعدم وهو محال وجوابه الصحيح ان عدم الحادث
السابق شرط به يتم تأثير المؤثر في الحادث اللاحق والعدميات يجوز ان يكون شروطا كما مر
بيانه وقوله في الجواب عن ذلك انا بينا ان المؤثر هو الصانع القديم المختار وان المختار
يصح منه ترجيح احد الجائزين على الاخر لا لمرجح فيه نظر فانه لم يبين الى الان كون المؤثر مختارا
وانما سيبينه فيما بعد بناء على حدوث العالم فان بنى حدوث العالم على كونه مختارا
لزم الدور وايضا ادعاؤه ان المختار يصح منه ترجيح احد الجائزين لا لمرجح غير مسلم فان المختار
هو الذي يكون فعله تبعا لارادته وداعيه لا ان يكون الفعل واقعا منه اتفاقا والداعي
يكفي في الترجيح وقول القدماء ان الجائع يختار احد الرغيفين المتساويين من غير ترجيح احدهما
مردود فان غاية كلامهم ان الترجيح في امثال ذلك غير معلوم وذلك لا يدل على انه غير موجود
فان المتحير هو الذي لا يترجح احد دواعيه على الباقية والتحير موجود قطعا في كثير من المختارين
البديهة حاكمة بان الترجيح من غير مرجح محال واما المعارضة الاولى بان الماهيات واجب الوجود
وجود واجب الوجود ان كانت مساوية لوجود الممكنات لزم ان يصح عليه ما يصح على

على الممكنات ليس بشيء فان من فهم الفرق بين المعاني المتواطية والمعاني المشككة عرف ان
الوجود على الواجب وعلى غيره لا يقع بالتساوي وان كان المفهوم من الوجود شيئا واحدا
ولا يلزم ان يصح على الواجب ما يصح على الممكنات من غير ان يذهب الى ان الوجود
ليس بمشترك وقوله ان كانت علة الوجود ماهيته فالوجود كان المعدوم علة للموجود فقط لان
الماهية حينئذ لا تكون موجودة ولا معدومة ومذهب ابو علي هو الذي ذكره في سائر المواضع
وابطل هنا واما المعارضة الثانية بوجوب قدم الزمان وجوابه بان تقدم الباري
على العالم كتقدم بعض اجزاء الزمان على البعض الآخر فقد سبق تزييفه والحق ان الباري
ليس بزماني والزمان من مبدعاته والوهم يتعسف لا يكون في الزمان كما مر في المكان والعقل
كما يأبى عن اطلاق التقدم المكاني على الباري كذلك يأبى عن اطلاق التقدم الزماني عليه لكن
الحق ان للباري تقدما خارجا عن القسمين وان كان الوهم عاجزا عن توجيهه قال
مسئلة صانع العالم موجود واحد اقول كل ما ذكره في هذه المسئلة خبط حمله على ذلك عدم فهمه كلام
الملاحدة في هذه المسئلة وهو انهم قالوا مبدأ الكل تع واحد موجود لا بمعنى ان الوحدة التي تقابل الكثرة
لا تحصل في الوجود الذي يقابل العدم يصح عليه لانه مبدأ لجميع المتقابلات ومبدع لجميع ما سواه
فهو واحد وموجود من حيث كونه مبدأ للواحد والكثير ومبدعا للوجود والعدم المتقابلين
بازاء الوجود ولا يصح الحكم عليه بالوجوب فان الوجوب والامكان والامتناع متقابلة
ولا يصل العقل الى تعقله فانه مبدأ العقل وخالق ما يعقله العقل فاذن ليس هو بموجود ولا معدوم
ولا بواحد ولا بكثير ولا بواجب ولا بغير واجب يعنون بذلك المتقابلات بل هو موجود من حيث
هو مبدع الوجود ومقابله وليس هو مبدع لمقابله ما ليس بمبدع بل مبدع ابدع كل مبدع ولا مبدع
وبالغوا في هذا التنزيه وفي التنزيه عن هذا التنزيه وحاصله ان العقل لا يصل اليه وهذا
وان كان كلاما من جنس الطامات لا طائل تحته لكنه بعيد عما ذهب اليه المصنف واعترض
عليه قال مسئلة ماهية الباري تع مخالفة لغيرها اقول اكثر المعتزلة ذهبوا الى ان
جميع الذوات متساوية في الذاتية لان المفهوم من الذات عندهم هو ما يصح ان
يعلم ويخبر عنه والصفة التي تفرد ابو هاشم باثباتها لله تعالى وان غيرى صفة
الالهية واما ابو علي بن سينا فانه قال ماهية الله تعالى نفس الوجود ومخالفة بخاصته(?)
لماهية ماهيات الممكنات مع تساويها للوجود وهي مخالفة لنفس الوجود فاذن

فاذن لا يكون بين ماهية الله تعالى وسائر الماهيات مشاركة بوجه البتة انما يكون
المشاركة بين ماهية الله تع ووجودات الممكنات لكنه يقول الوجود المقول عليه
على الله تع وعلى سائر الوجودات ليس هو بماهية لشيء لا له ولا لغيره بل هو امر عقلي محمول
على الوجود الخاص بالله وعلى سائر الوجودات بالتشكيك وليس هو بواجب الوجود واما الزام
القسم في حجته فيمكن ان يدفع بان تعلق الصفات المحلية يقتضي بانها على الذوات المتساوية
لا لنفسها فانه يجوز اختلاف العلل المختلفة في معلولاتها وايضا اذا جاز تعلق المختار باحد
المتساويين من غير ترجيح فلم لا جاز تعلق الصفة ببعض الذوات المتساوية من غير مرجح قال
ماهية الله تع غير مركبة اقول الماهية المعراة عن الوجود والعدم كيف يعقل امكانها فان
الامكان نسبة بين الماهية والوجود ولفظ الماهية الموجودة طبيعة مركبة من الماهية والوجود فهي اولى
بالامكان باعتبار الوجود وما لم يعتبر فهو ممكن وهو احد اجزاء المجموع وهذا يلزم على مذهبه قال
مسئلة الله تع ليس بمتحيز اقول لو كان متحيزا لم يمكن ان يكون خاليا عن الاكوان ضرورة فيلزم حدوثه
لما مر سواء كان مماثلا لغيره من الاجسام او مخالفا وقوله على تقدير التماثل ان خالفها بوجه لزم
وقوع التركيب ليس بصحيح مطلقا بل الصحيح ان خالفها بوجه ذاتي واما ان خالف بعرض لا يكون التماثل
مطلقا اما المطلق فيقتضي ان يكون المخالفة بعارض وح لا يلزم التركيب واما قوله لو كان منقسما
لكان مركبا ليس بصحيح لان المنقسم بالفعل يكون مركبا اما القابل للانقسام فلا يلزم تركبه الا اذا
صح الاستدلال بالانقسام على اثبات الهيولى والصورة والمتكلمون لا يقولون بذلك والاستدلال الاخير
مبني على ان الجزء يجب ان يوصف بما يوصف به الكل وذلك مما لم يذهب اليه احد بخلاف عكسه
قال مسئلة ماهية الله لا تتحد بغيره اقول قال بالاتحاد من العقلاء فرفوريوس
وهو قال ان العاقل اذا عقل شيئا اتحد بالمعقول واذا عقل الاشياء اتحد بالعقل الفعال فصار هو
العقل الفعال واحدا وايضا قالت النصارى حين قالوا اتحدت الاقانيم الثلثة الاب
والابن وروح القدس واتحد ناسوت المسيح باللاهوت والله قال بعض المتصوفة من المسلمين
حين قالوا اذا وصل العارف نهاية مراتبه انتفى تعينه وصار الموجود هو الله وحده ويقولون لتلك
المرتبة الفناء في التوحيد وهذه الاقوال ان كانت عبارة عن غير المفهوم من الاتحاد فلا ينبغي
ان تحمل(?) عليها الا بعد تحقيق معانيها وان كان المراد منها ما يفهم من لفظ الاتحاد فالكلام عليها
المصنف قال مسئلة الله تع لا يحل في شيء اقول ذهب بعض النصارى الى حلول الله

ثم في المسيح وبعض المتصوفة الى حلوله في العارفين الواصلين والمعقول من الحلول عند الجمهور قيام
موجود بموجود على سبيل التبعية بشرط امتناع قيامه بذاته والحلول بهذا المعنى ممتنع على واجب
الوجود لذاته فان عنى غير ذلك فلا كلام فيه الا بعد تصور معناه وقولهم غير الله تعالى اما الجسم او
العرض كما ذكر اما قولهم الغني عن المحل يستحيل ان يحل في المحل فيصح على تفسير الحلول اما على
غير ذلك فغير معلوم وقوله المعقول من حصول العرض في المتحيز تبعا لحصول المحل فيه فيقتضي ان يكون حلول
الصورة في المادة غير معقول وحلول الالوان والاعراض النفسانية في النفوس غير معقول ولو كان الامر كذلك
لكفى ذلك في نفي جميعها ولما استعمل المتكلمون غير ذلك في اثبات الدلالة على نفيها بل اقتصروا
على القول ان ذلك غير معقول والحق ان حلول الشيء في الشيء لا يتصور الا اذا كان الحال بحيث لا يتعين
الا بتوسط المحل ولا يمكن ان يتعين واجب الوجود بغيره فاذن حلوله في غيره بهذا الوجه ممتنع

قال مسئلة الله تعالى ليس في شيء من الجهات ؛ اقول جميع المجسمة اتفقوا على انه تعالى
في جهة واصحاب ابي عبد الله بن كرام اختلفوا فقال محمد بن هيصم انه تعالى في جهة فوق
العرش لا نهاية لها والبعد بينه وبين العرش ايضا غير متناه وقال بعض اصحابه البعد
متناه وكلهم نفوا عنه خمسا من الجهات واثبتوا له التحت الذي هو مكان غيره وباقي اصحاب
محمد بن هيصم قالوا بكونه على العرش كما قال سائر المجسمة وبعضهم قالوا بكونه على صورة وقالوا المجسمة
ونحوها واستدلال المصنف بنفي التحيز على نفي الجهة اعادة للدعوى وما اختصاص المكان به فيه ان
كان باختياره لا يقتضي امرا زائدا يخصصه به كما قالوا في اختياره احد المتساويين من غير مرجح
والمكان ان لم يكن موجودا كان كونه في المكان امرا غير منكر على تقدير امكان تجرده ومع الفه
مكانه السابق لانه لا يقتضي كون مكانه موجودا فان العدميات تتخالف بحسب تخالف
ما يضاف اليه ان كان المكان غير مشار اليه لم يجب من ذلك كون المتمكن غير مشار اليه فانه
من الجائز ان يصير عند التمكن مشارا اليها كما في الصورة والهيولى والاشكال الذي اورده على
المكان على تقدير كونه مشارا اليه بانه اما ان يكون جسما او عرضا ليس بمختص بهذا الموضع بل هو وارد
على امكنة جميع الاجسام وهاهنا قسم آخر وهو ان يكون خلاء لولا الجسم قد مر فيه ما كان ينبغي ان يقال
فيه والمعتمد هاهنا ان الكائن في الجهة قابل للقسمة وللاشكال وغير منفك من الاكوان وكل ذلك
ممتنع في حق واجب الوجود تعالى قال تخصيص الظواهر المقتضية له اقول الذي ذكره عام
في المواضع المتعارضة عقلا ونقلا وذلك كما ذكره قال مسئلة لا يجوز قيام الحوادث به اقول



صحة الاتصاف اضافة والاضافات عنده غير موجودة وغير الموجود لا يمكن حصوله في الازل
فلا يلزم من صحة اتصافه بها حصولها لا في الازل ولا في غير الازل بزعمه انه لو كانت صحة الاتصاف
موجودة لا يمكن نفيها وثانيا فان الاضافيات يجوز صدورها ولم تقم حجة على وجوب كونها ازلية
وقوله في الاعتراض صحة الاتصاف غير صحة وجود الصفة ولا يلزم من توقف احديهما ازلا
ثبوت الاخرى صحيح وجوابه بان صحة الاتصاف يتوقف على صحة وجوده مطلقا ليس مثل ان
صحة صدور المقدور عن القادر لا يتوقف على وجود المقدور ولا على صحة وجوده مطلقا بل تتوقف
على صحة وجود مقدوره لذاته فان امتنع وجود مقدوره لعائق او فوات شرط لم يضر ذلك في صحة
الصدور منه وقوله صحة العالم غير واردة لان العالم قبل حدوثه كان نفيا محضا فلا يمكن الحكم عليه
بالصحة غير صحيح لان الخالق كان في الازل بحيث يصح صدوره منه فيما لا يزال واما المعارضات فيما
ذكره والاضافات يمكن ان تتغير وتتكثر بحسب تغير ما اليه الاضافة وتكثرها واعلم ان المعتمد في
هذا المقام الاستدلال على امتناع التغير عليه تعالى لامتناع انفعاله في ذاته قلنا ان اللذة
والالم من توابع اعتدال المزاج قوله ان اللذة والالم اللذان من توابع المزاج فلا
شك في استحالتهما عليه تعالى قوله ان كانت اللذة قديمة وجب ان لو وجد الملتذ
به قبل ان اوجده لتقدم داعي اللذة الازلية على داعي الايجاد انما يصح اذا كان الملتذ به من
فعله وعلى تقديره يصح لو كان داعي الايجاد متجددا مغايرا لداعي اللذة او كان داعي الايجاد
ايضا قديما لكنه غير كاف في الايجاد الا بعد وجود الملتذ به اما اذا كان داعي اللذة داعي
الايجاد بعينه لم يلزم التخلف المذكور وقوله هذه الدلالة لا تبطل الالم يعني ان الالم ليس
داع فلا يلزم منه التخلف قوله الفلاسفة يقولون عليه تعالى بوجوب اللذة ليس
لان ذلك يقتضي ان يكون عارفا على اللذة وذاته قابلها وهم لا يقولون بذلك بل
يقولون ان اللذة في حقه تعالى هو عين علمه بكماله وتفسير الفرح والالم اللذين يوجبهما العلم
بالكمال والنقصان في حقه تعالى ليس بمفيد لانه منزه عن الانفعال والتمسك باجماع الامة
يفيد في عدم اطلاق لفظي اللذة والالم عليه تعالى لان كل صفة لا يقارنها الاذن الشرعي
لا يوصف تعالى بها واما في المعنى الذي ادعاه الفلاسفة فالاجماع حاصل في نفي الالم عنه تعالى
لا يحتاج الى بيان لان الالم ادراك منافي ولا منافي له تعالى والمعتمد الاجماع اذ قول
التمسك بالاجماع في العقليات يكون غير الضرورة والمعتمد في هذا الموضع انه لا يجوز ان

محل الاعتراض لامتناع انفعال واما لما اذ ثبت افتقار العالم الى المؤثر اقول قد عرفت من قبل
ان اثبات القادرية مبني على حدوث العالم وابطال حوادث لا اول لها ولهذا ابناه عليهما
واعلم ان القادر هو الذي يصح ان يصدر عنه الفعل وان لا يصدر وهذه الصحة هي القدرة
وانما يترجح احد الطرفين على الآخر باتصاف وجود الارادة او عدمها الى القدرة والفلاسفة
لا ينكرون ذلك انما الخلاف في ان الفعل مع اجتماع القدرة والارادة هل يمكن مقارنة حصوله
معهما او لا يمكن بل انما يحصل بعد ذلك والفلاسفة ذهبوا الى انه يمكن بل يجب حصوله مع اجتماعهما
وقولهم بازلية العلم والقدرة وكون الارادة على ما هو عليه حكموا بقدم العالم والمتكلمون ذهبوا الى امتناع
حصول الفعل معهما بل قالوا الفعل انما يحصل بعد اجتماعهما ولذلك قالوا بوجوب الحدوث لان الداعي
الذي هو الارادة جازمة لا يدعوا الا الى معدوم فالعلم به بديهي والجواب ان اقول تخصيص
الاعتراض الاول هو ان الحدوث لا يدل على الاختيار فان الاثر مع وجود القدرة والداعي
لو كان ممتنعا لامتناع دعوة الداعي الى الموجود لكان مع المؤثر الموجب ايضا ممتنعا لامتناع
تحصيل الحاصل فاذن الحدوث غير دال على الاختيار بل كما وجب ان يقع مع المختار وجب
ان يقع مع الموجب فان امتناع كون الفعل ازليا دايرا معهما على السواء وجوابه ان مقارنة
الاثر للمؤثر واجب وليس تحصيل الحاصل بل هو حصوله يجب ان يمتنع حصول الآخر وتخلفه لا يمكن الا
بسبب توقفه على شرط غير مقارن له والشرط الغير المقارن لعدم مقارنته لكون بسبب شرط آخر
ويلزم حوادث لا اول لها والحاصل ان المؤثر ان كان موجبا كان العالم اما قديما واما
محدثا موقوفا على حوادث لا اول لها امتنع كونه موجبا ووجب كونه مختارا لانتفاء القسمين الى صحة
اولها اما ابطال الواسطة باجماع المسلمين كما سبق والمعتمد في ابطالها ان الواسطة يمتنع
ان يكون واجبة الوجود لامتناع ان يكون الواجب اكثر من واحد فاذن هي ممكنة وهي جملة
العالم لان المراد من العالم ما سوى المبدأ الاول فاذن توقع الواسطة بين واجب الوجود لذاته
وبين العالم مح والمعارضة الاولى من النوع الاول نوقضه عند المحققين من المتكلمين بايراد نقضه
هو من القول بترجيح احد مقدوري المختار من غير مرجح بل معنى استجماع المقصد بجميع ما لا بد منه
في المقصد به هو ان يكون المؤثر المختار ماخوذا مع مقدرته التي يستوي بالقياس اليها الطرفان
ومع داعية الذي يرجح احد الطرفين ويتحقق وقوع الفعل بعدهما ولا ينافي وجوبه الاختيار
فان معنى الاختيار هو استواء الطرفين بالقياس الى القدرة وحدها ووقوع الطرف الذي يتعلق

يتعلق به الداعي وهذا كما فرضنا وقوع الفعل المختار كان وجوب الفعل جهة فرض
الوقوع لا ينافي الاختيار وبذلك بطل قوله فثبت ان المكنة من الفعل والترك غير معتبر
في حقيقة القادر ولم يلزم من ذلك وقوع الفعل مح والاتفاق واتضح الجواب عن الاسئلة
التي وردناها من المذهب فان المكنة في جميعها حاصلة باعتبار القدرة والوجوب واقع
باعتبار الارادة او العلم والمعارضة الثانية بان المكنة لا يثبت حال الحصول لان الحاصل
واجب ومقابله ممتنع ولا قبل الحصول لان التحصيل في الاستقبال ممتنع في الحال نوقضه
بما ذكره وهو ان الحاصل في الحال هو الممكن من التحصيل في الاستقبال الا ان ذلك معنى قدرة
العبد مع القول بكونها قادرة للفعل والتحقيق فيه ان الوقوع في الاستقبال ممكن الاجتماع
مع وجود المكنة في الحال وممتنع الاجتماع مع الوقوع في الحال والمناقض منع الوقوع في
الحال حتى لزم منه المح والمعارضة الثالثة بان القادر على قولكم متردد من الفعل والترك الترك
لا يكون مقدورا فجوابها ان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل والا لا يفعل الترك والمعارضة ورد في
جوابها ما اورده في جواب المعارضة الثانية لكن بعبارة اخرى اما ما اورده في النوع الثاني من المعارضة
وهو ان التمكن من التاثير يستدعي صحة الاثر فالجواب عنه ان التمكن من التاثير في الازل
مناقض فلذلك كان التمكن من التاثير مطلقا مستدعيا لصحة الاثر بخلاف المعارضة
التي بعدها وهي التي جعلها من الجواب الرابعة هي ان المقدور لا بد ان يكون متميزا عن غيره حتى يخص
القادر بايجاده فجوابها ان التميز العقلي كاف جوابه في الامور النسبية غير المانع هنا والمعارضة
الموسومة بالخامسة وهي ان تعلق القادر بالمقدور يعني عند الايجاد والقدرة القديمة لا يعني ايجادها
ان تعلق القادر بالمقدور المطلق لا يعني واما بالمقدور المعين فامر اضافي وهو الذي يسير الحادثة حكمه
حكم سائر الاضافات والمعارضة الاخيرة بان الموجد يصفه للموجد في ان كانت ممكنة الوجود
وقعت بالقادر عاد التقسيم وان كانت واجبة وجب وجود الاثر فيه جوابه بما قيل في الصفات الاضافية
قال اتفق جمهور العقلاء على انه تعالى عالم الا قدماء الفلاسفة **اقول** قدماء الفلاسفة
قالوا العلم حصول صورة المعلوم في العالم ومع ذلك يقتضي اضافة العالم الى المعلوم والعالم والمعلوم
ان كانا متغايرين فلا بد ان يتصور العالم بصورة المعلوم ولا يمكن ان يقبل المبدأ الاول شيئا من غيره
وان كانا واحدا فلا بد فيه من تغاير اعتباري حتى يمكن ان يعقل الاضافة بينهما فلا كثرة في المبدأ الاول بوجه
من الوجوه فهو لا يوصف بالعلم بوجه بل هو يفيض العلم على الموجودات التي هي معلولاته كما تفيض الوجود عليها

تقدمهم والباقون منهم ومن اهل الملل جميعاً اتفقوا على انه تعالى عالم اما الاحكام والاتقان فقد
يظهر لمن تأمل احوال الخلق ونظر في تشريح الاعضاء ومنافعها وهيئة الافلاك وفي وجود الغرائب
العلوية وحركاتها وبديهة العقل حاكمة بان امثال ذلك لا يصدر عمن لا علم له ولا ينكر
ممن يقع منه فعل محكم مرة واحدة على سبيل الندرة وهو جاهل الا ترى ان من يكتب خطاً
حسناً لا يمكن ان يتصور انه جاهل بالخط واما الواسطة فقد تقدم ابطاله وايجاد من يفعل فعلاً
محكماً من العدم بحيث يقدر على ذلك يعد وقايعه تصرف في غاية الاحكام واما البحث عن معنى
الاحكام والاتقان فالقول بان الحكم يكون كل من يفعل فعلاً محكماً فهو عالم بديهي غير موقوف
على اكتساب تصور اجزائه يقتضي ان يكون تصور المحكم بديهياً واما افعال الوسائط وافعال
الحيوانات فهي افعال الله تعالى عند من يقول لا مؤثر الا الله واما عند غيره فخلق مثل هذه
الحيوانات تحكم وايجاد العلم فيها والهامها احكم من ايجاد تلك الافعال من غير توسطها والمنع
الاولى يكون العلم نسبة بين العالم والمعلوم والمقتضي لها ذاته وهي بفعلها فيكون الواحد فاعلاً
وقابلاً فالجواب عنها ان الاضافات لا توجد الا في العقل وهي تكون بين شيئين يقتضي كل
واحد منهما صفة الاضافة في الآخر فيكون فاعلاً لما يقبله الآخر عقلاً ولا يلزم منه كون الشيء
الواحد فاعلاً وقابلاً لشيء واحد وقوله يلزم من ذلك صدور اثرين عن شيء باطل لان القبول ليس باثر
ومن يفعل ويقبل لا يصدر عنه الا اثر واحد فان حصول اثر غيره فيه لا يكون باثر حصل منه وجواب
عن قولهم نسبة التأثير بالوجوب ونسبة القبول بالامكان ان ذلك العام وهو لا ينافي
الوجوب ليس بصحيح لان مرادهم ان الفعل مع مؤثره يجب ان يوجد ومع قابله لا يجب وهذا
الممكن بازاء لا يجب فكيف يجتمع مع تحت المعارضة الثانية بان العلم كمال ولا يمكن ان الله
يستفيد الكمال من شيء فليس جوابه انه خطابي لا يندفع بقوله العلم كمال والجهل نقصان وتعالى
الله عن النقصان فان القائل يقول تعالى الله عن الاستفادة كما لا عن غيره ايضاً وينفي
الاستفادة عن الله ليس بخطابي الجواب ان الذوات التي قد يستفيد الكمال صفة
الكاملة اما الذوات التي صفاتها انما يكون كاملة لكونها صفات لتلك الذوات
وكمال العلم بهذا النوع فان سبب كماليته كونه من صفة الله قال لكنهم اختلفوا في معنى كونه حياً
اقول الذين يذهبون الى ان الصفات يجوز ان يكون زايدة على ذاته تعالى يذهبون
الى ان الحيوة صفة زايدة والذين لا يجوزون ذلك يجعلونها سلبية او ما جعل المصنف اقوى

الامكان هو

وهو ان الامتناع عدمي فعدمه ثبوتي مناقض لما ذكره مراراً من ان الامكان الذي هو نقيض
الامتناع ليس بثبوتي قال مسئلة اتفق المسلمون على انه تعالى مريد اقول
الحجة التي اوردها على اثبات الارادة خاصة بافعال تقع في ازمنة ما التي لا يكون واقعة في
ازمنة مثل خلق الزمان والجسم وسائر عقل الزمان ان كانت بارادة احتيج في اثبات الارادة
هناك الى حجة اخرى الا ان يقال انها يحصل من غير ارادة وذلك تمام مقولو ابه والحجة التي يشمل الكل
هي ان يقال تخصيص تخصيص الايجاد من جميع المقدورات يحتاج الى مخصص هو الارادة الا
ان المصنف لا يجوز ان يخصص القادر احد الطرفين من غير مخصص فينسد عليه باب اثبات
الارادة مطلق وكان للقايل ان يقول ان قدرته تعلق بوقت الايجاد دون وقت
من غير مخصص وقوله المخصص ليس هو القدرة مناقض لما ذهب اليه فيما مر وهو ان
الحق يمكنه الترجيح من غير مرجح وقوله ولا العلم لانه تابع للمعلوم يناقض قوله ما علم الله وقوعه
يجب ان يقع لاستحالة كون الموجب ما ما الموجبة والاعراض تجوز كون الامكان
خاصاً بوقت معين لا يتوجه على الافعال التي لا تقع في زمان والجواب بان الموصوف
بامكان الحركة هو الجسم يقتضي ان يكون الجسم هو الحاصل قبل ذلك الزمان وهو ليس بصحيح
لان امكان الحركة المشروطة بذلك الزمان لا يكون حاصلاً قبل ذلك الزمان
فكيف يكون الجسم موصوفاً به وكون الامكان من لوازم الماهية لا ينتقض بما ذكر
لان الامكان المطلق من لوازم الماهية والامكان المقيد بشيء غير لازم لا يكون من لوازمها
فلا يتناقضان باختلاف الدوام واللادوام لاختلاف موضوعيهما وقوله في الجواب
عن تجويز كون الامكان مقيداً بوقت ان الوقت ان لم يكن موجوداً استحال ان
تخصص الارادة وان كان موجوداً احتاج الى وقت آخر وارادة اخرى تخصصه
قوله كون الماهية متقررة قبل وجودها بناء على ان الماهية متقررة حال عدمها فيه نظر لان
الماهية متقررة قبل وجودها وقبل عدمها قبلية بالذات ولا يلزم منه ان يكون تقررها
حال عدمها الا اذا كانت القبلية بالزمان والقول بان الحوادث مستندة الى الاتصالات
الفلكية ان اريد بالاستناد كون الاتصالات شرطاً لوجودها لا ينافي كونها واقعة
بقدرة الله تعالى والمعارضة بالارادة وانها يجب ان يكون نسبتها الى الكل على السواء كما
كانت القدرة نسبتها الى الكل على السواء واردة وعجزه عن الجواب عن ذلك الزام كون

العلوم القديمة والارادات القديمة يقتضي اضافات غير متعددة بحسب المعلومات
والمرادات خروج عن المذهب فان الاصحاب يقتصرون على القدماء التسعة
ذات ثمانية اوصاف وهو التزام كونها غير متناهية الاصوب ان يقول الارادة القديمة
تقتضي اضافات غير متعددة بحسب المرادات ووجود تلك الاضافات لا يكون الا في المعقول
والقدرة لا تقتضي ذلك لان نسبتها الى جميع المقدورات على السواء ولا بد من مرجح يرجح البعض
ليتعلق به الايجاد والحق ان القائل بجواز كون القدرة متعلقة ببعض المقدورات من غير تخصيص لا يمكنه
اثبات الارادة الا بالسمع اما القائل بامتناع ذلك فيمكنه اثباتها بالعقل والسمع وقوله بان كون
الشيء سيوجد لا يكون لاجل العلم بانه سيوجد بل لكون الصفة اخرى تقتضي كون الشيء قبل ايجاده
موصوفا بكونه بحيث سيوجد وكون القدرة غير صالحة للتعلق بذلك الشيء من غير مخصص مما يغني عن
لما ذهب اليه وقوله ينفي الغرض عنه تعالى فسيجيء بيان الكلام فيه والقول بان الارادة واجبة التعلق
بايجاد شيء في وقت دون وقت تقتضي ثبوت الشيء في الوقت قبل وجوده وتخصيص الشيء بالوقت
الوقت منع بهذا الارادة الواحدة المتعلقة ببعض المرادات دون البعض الآخر من غير مخصص كما
ذهب اليه في القدرة **قال** مسئلة اتفق العقلاء على انه تعالى سميع بصير **اقول**
يجب ان يعني بالعقلاء ههنا فلاسفة الاسلام والحق ان وصف الله تعالى بالسمع والبصر
مستفاد من النقل وانما لم يوصف بالذوق والشم واللمس لان النقل غير وارد بها واذا
نظر في ذلك من حيث العقل لم يوجد له وجه غير ما ذكره الفلاسفة والكعبي وابو الحسين واما اثبات
صفتين شبيهتين بسمع الحيوانات وبصرها بالعقل فغير ممكن والاولى ان يقتصر لما ورد النقل
بوصفه تعالى بهما امتثالا لذلك وعرفنا انهما لا يكونان له تعالى بالآلتين كما للحيوانات واعترفنا
بانا لسنا واقفين على حقيقتهما وذلك لان ما قالوا في هذا الباب لا يرجع الى طائل اما
قولهم الحي يصح اتصافه بالسمع والبصر فليس بمطرد لان اكثر الهوام كالسمك لا سمع لها والعقرب
والخلد لا بصر لها والديدان وكثير من الهوام لا سمع لها ولا بصر ولو لم يمتنع اتصاف تلك
الانواع بالسمع والبصر لما خلا جميع اشخاصها منهما واذ جاز ان يكون بعض فصول الانواع مانعا
لتلك الصحة لم يبق لثبوتها في نوع وجه من جهة العقل وايضا لا يجب ان كل ما لا يتصف بصفة
يتصف بضد تلك الصفة فان الشفاف لا يتصف بالسواد ولا بغيره مما هو ضده مع انه يصح
الاتصاف بها لكونه جسما على كل ما لا يتصف بصفة يتصف بعدمها وليس ضد الصفة هو عدمها

بل هو عدمها وان كان الاتصاف بعدمها حاصلا عند الاتصاف بضدها من غير العكس
وايضا ان كان عدم السمع والبصر نقصا لكان عدم الشم والذوق واللمس ايضا نقصا وقوله
الابصار عند الفلاسفة مشروط بالانطباع ليس كما ينبغي والواجب ان يقول بالشعاع كما هو
الكلام في ذلك باقي كلامه ظاهر **قال** احتج الاصحاب على كونه متكلما **اقول** كلامه
ظاهر والوجوه الثلاثة المذكورة هي الاختلاف في معنى الحياة وامتناع اتصاف الميت بالكلام
وكون قبول الاتصاف به موقوفا على شرط ممتنع الحصول **قال** وثانيها
قالوا **اقول** تردد الكلام بين الحظر والاباحة قبل التخصيص باحدهما يدل
على صحة الاتصاف باحدهما لا بعينه قبل ورود السمع المخصص وذلك مناقض للقول
بان ماهيتهما مستفادة من السمع وتفسير الوجوب والحظر بتعريف العقاب والثواب
غير صحيح انما الصحيح تعريف العبد بتعريضه للوعد والوعيد وذلك لان كثيرا من مرتكب
الحظر لا يعاقب عليه ولو اراد الله عقابه لما فاته العقاب لا بتعريف العبد يكون
بالالهام او بالاخبار وليس الالهام عاما والاخبار كلام فيلزم الدور لا كما جوابه
قال والجواب انه صرح **اقول** الاستدلال بهذا السبيل كيف
وهو يقتضي ان يكون الاخرس متكلما لكونه بهذه الصفة والباقي ظاهر **قال** مسئلة ذهب ابو
الحسن **اقول** وههنا مذهب آخر وهو القول بوجوب البقاء في الممكنات و
نفيه عنه تعالى **قال** الكعبي واتباعه قوله البقاء صفة تقتضي ترجيح وجوده على عدمه
فاذن هذا الحكم ليس مما يختص بالبقاء الا ان يكون الترجيح في الزمان الثاني والتخصيص بان
البقاء مقارنة الوجود لاكثر من زمان واحد بعد الزمان الاول وذلك لا يعقل فيما لا يكون
زمانيا واعتبر الحكم بكون الكل اعظم من جزئه فانه لا يمكن ان يقال انه واقع في زمان او في جميع الازمنة
كما لا يقال انه واقع في مكان او في جميع الامكنة واذا كان الحكم كذلك فما يتوقف عليه الحكم كالتصور
اولى بان يكون كذلك على ان الزمان لا يكون زمانيا فكيف مبدأ الكل فاذن اتصافه بالبقاء
نوع من التشبيه بالزمانيات واما كون البقاء باقيا او غير باق فان كان باقيا فبقاؤه اما
بذاته او بغيره وانه تحكم في الامور الاعتبارية التي توجد في العقل فقط وينقطع عند عدم الاعتبار وقوله
واما في الشاهد فليس بمعنى ايضا اشارة الى ابطال مذهب الكعبي وقوله بان الحدوث ليس صفة زائدة
فجوابه ما تقدم ان كان الحدوث نفس حصول الزمان الاول فالبقاء حصول في زمان مشروط بكونه

في زمان قبله والا لم يكن زمانه زمانيا والحصول في الزمان الاول ليس مشروطا بالحصول
في زمان آخر فالاختلاف بينهما بوجود هذا الشرط وعدمه فقط ومن هذا الاعتبار
يتحقق ما قلنا وهو ان البقاء مقارنة الوجود لاكثر من زمان واحد بعد الزمان الاول
قال مسئلة ذهب اكثر المسلمين الخ اقول لقائل ان يقول
ابالبديهة عرف ان المخصص محتاج ام بالدليل فان قلت بالبديهة فقد كابرت
وان قلت بالدليل فاين الدليل عليه فانه في الباب الذي نحن فيه نعرف جواز ثبوت المخصص
او امتناعه قال ومن الدهرية اقول لو قال ومن الفلاسفة بدل قوله
ومن الدهرية لكان اصوب لان الدهرية لا يثبتون الها غير الدهر فضلا عن ان
يكون عالما او غير عالم والصحيح ان المقتضي للمغايرة هو العلم وليست المغايرة مقتضية
للعلم لان المغايرة لا تنفك عن العلم كما لا ينفك المعلول عن علته ولا يلزم الدور
وانما القول بنفي علمه تعالى بذاته لاستحالة التكثر هناك لا غير فيجوز ان يجوز التكثر ههنا
قال والجواب ان الكثرة في الصورة اقول حصول الصورة في الذات
لا يخلو من ان يكون تلك الصورة من نفس الذات ويلزم منه كون الفاعل قابلا او يكون من غيرها
وذلك يقتضي تأثر الذات من غيره فان المحال لازم من الحالين واما كثرة الاضافات
فلا يوجب كثرة الذات قال والجواب انك ان عنيت الخ اقول
لقائل ان يقول انك قلت عند ذكر مذاهب العلماء في ماهية العلم حكاية قيل انه اضافي ومنهم
من جعله الاضافة او التعلق ثم قلت انا نحن فلا نقول الا بهذا التعلق وكيف نقول
ههنا كونه تعالى عالما بالمعلوم اضافة بين علمه وبين ذلك المعلوم وترجع ان نقول اضافة
بين الصفة والمعلوم وايضا انك تقول ان العلم صفة قديمة لا يجوز عليها التغير
وههنا جعلته اضافة متغيرة وايضا لو كان العلم اضافة بين العالم والمعلوم لامتنع العلم
بالمعدومات والممتنعات وايضا قد قلت الاضافات لا وجود لها في الاعيان
واذن لا يكون لعلم الله وجود في الاعيان ولك ان تقول العلم يقع بالاشتراك على
تلك الصفة وعلى هذه الاضافات وح لا يكون تلك الصفة علما بالمعلومات ولا يكون
هذه موجودة بزعمك وقد تعرض بعض المتكلمين بما من هذا التعرض ان العلم بان الشيء سيوجد
هو العلم بوجوده حين وجد ولا تغير وهذا لا يخلو عن مكابرة ثم ان الفلاسفة لا يزعمون انه تعالى

انه تعالى لا يعلم الجزئيات مطلقا بعد قولهم انه عالم بكل المعلومات بل يقولون انه تعالى
يعلم الجزئيات من حيث هي معقولات لا من حيث هي جزئيات متغيرة قالوا المدرك
للجزئيات الزمانية من حيث هي متغيرة يجب ان يكون زمانيا وآلة قابلا للتغير
بالاحساس وما يجري مجراه وهو تعالى منزه عن هذا النوع من الادراك كما انه منزه عن الالم
واللذة والشم والاشارة الحسية هذا هو مذهبهم قال ومنهم من زعم الخ اقول
يريد بهم ههنا من الملحدين والكلام في صحة كون المعدوم معلوما قد تقدم واما الزامه ان ما
علم الله وقوعه فهو واجب الوقوع فيه نظر لانه ان اراد بقوله فهو واجب الوقوع انه
واجب الصدور عن علمه بان يكون علمه موجبا له كان منقوضا بعلمه تعالى بذاته و
بالمعدومات وان اراد انه واجب المطابقة لعلمه فهو صحيح ولا يلزم منه جبر لانه عالم
بما سيوجد وليس بمجبر في ذلك لان هذا الوجوب وجوب لاحق لا سابق والمقدورات الموجودة
مطابقة لعلمه به لانه تعالى يعلمها معدومة وهي كذلك بمعنى ان المقدور منها لم يكن
في الخارج قال ومنهم من انكر كونه عالما الخ اقول حجتهم الاولى تدل على امتناع
ما لا نهاية له مطلقا وليس لها تعلق بالمعلومات التي لا نهاية لها من حيث كونها معلومة
وجوابه عن قوله المعلوم متميز عن غيره والمتميز متناه بان المتميز كل واحد منها وهو متناه غير
لان الدعوى ان الله تعالى عالم بغير المتناهي فغير المتناهي معلوم فهو متميز وسلم ان كل متميز متناه
يلزم ان غير المتناهي متناه والصواب ان يمنع الكبرى فان المتناهي غير المتناهي معلومات
ولا يلزم منه تناهي غير المتناهي وما اجاب به عن الثالث يدل على حيرته فانه ذكر فيما تقدم ان الحق ان
العلم امر اضافي وههنا جعله امرا واحدا مشتملا على النسب وجرى قبل كون النسب غير وجودية لما
فيه صعوبة تؤول الى مسألة عويصة قال والجواب ان اللانهاية الخ اقول التزم ههنا
جواز كون النسب مع كونها غير ثبوتية غير متناهية وجعل في الاخير العلم صفة واحدة مع التزام التعلق
فانظر الى حيرته وخبطه في هذا الموضع ولو قال عقول البشر لا تصل الى كنه الذات ولا الى تحقيق حقائق
صفاته لكان اولى فان العجز عن درك الادراك ادراك والتحقيق في هذا البحث يحتاج الى كلام طويل لا يحتمله هذا الموضع
قال مسئلة ذهب اصحابنا الى ان الله قادر الخ اقول لم يذكر من المخالفين غير الفلاسفة
والثنوية وقوم معدودين من المعتزلة وليس جميع الفرق محصورين في هؤلاء قال لا افتقار
المخصص اقول قد تقدم الكلام في الاحتياج الى المخصص في باب العلم فلا وجه لاعادته

وفي قوله لما ثبت انه قادر على جميع الممكنات وجب ان لا يوجد شيء من الممكنات الا بقدرته نظر
لانه لا يلزم من كونه قادرا على جميع الممكنات كونه مؤثرا في جميعها والا لزم منه وجود جميع الممكنات
وذلك لان القدرة وحدها لا تكفي في وجود الاثر بل تحتاج معها الى الارادة والدليل الذي
ذكره يدل على امتناع اجتماع مؤثرين على اثر واحد ولم يدل على امتناع اجتماع قادرين على مقدور واحد
بل الصحيح عند اهل السنة ان الله قادر على كل الممكنات غير مؤثر في كلها والعبد قادر على البعض
وغير مؤثر في شيء فهما اذن قادران على شيء واحد مع ان المؤثر فيه احدهما دون الآخر وانما كان
كذلك لكون المؤثر محتاجا مع القدرة الى الارادة والقادر هو الذي له القدرة فقط من حيث
هو قادر وعلى هذا التقدير لا يمتنع ان يكون في كل ممكن مؤثر غير الله الى [illegible] غير ما ذكره في علية
عند قوله لو لم يقع بواحد منهما [illegible] لان المانع من وقوعه بهذا وقوعه بذلك فلم يوجد وقوعه بهذا
لا يمتنع وقوعه بذلك موضع نظر اذ كان من الواجب ان يقول فلم يوجد وقوعه بهذا وجب وقوعه
بذلك اذ ذلك مؤثر خال عن المانع وباقي الكلام كذا فلو لم يقع بهذا وذلك وقع بذلك وبهذا
وهو محال قال واما الثنوية والمجوس اقول المجوس من الثنوية يقولون ان فاعل الخير
يزدان وفاعل الشر اهرمن ويعنون بهما ملكا وشيطانا والله منزه عن فعل الخير والشر و
المانوية يقولون فاعلهما النور والظلمة والديصانية يذهبون الى مثل ذلك والجميع يقولون
بان الخير هو الذي يكون جميع افعاله خيرا والشرير هو الذي يكون جميع افعاله شرا ومحال ان
فاعل واحد افعاله كلها خير وشر معا وصاحب الكتاب لم يتعرض لابطال ذلك بل جوز ان
يكون فاعلهما واحدا وجوابهم ان الخير والشر لا يكونان لذاتيهما خيرا وشرا بل بالاضافة
الى غيرهما واذا امكن ان يكون شيء واحد بالقياس الى خيرا وبالقياس الى غيره شرا
امكن ان يكون فاعل ذلك الشيء واحدا قال والجواب لا نم ان فعل الشيء
اصل الجواب ان الممتنع لذاته غير مقدور وما امتنع لغيره ممكن لذاته فكونه مقدورا لا ينافي كونه
محالا لغيره والمتأخر لا يبطل المتقدم لا يوجبه بل المتقدم هو الذي يوجب
المتأخر اذا كان التقدم بالعلية واصل هذا الجواب مر في المذهب المتقدم قال
واما ابو علي وابو هاشم اقول انما يمكن كون المقدور مشتركا اذا اخذ غير مضاف
الى احدهما اما بعد الاضافة الى احدهما امتنع الاشتراك فيه من حيث تلك الاضافة والمقدور
غير المضاف يمكن اضافته الى كل واحد منهما على سبيل البدل هو المراد من كون مقدورا احدهما

احدهما مقدورا للآخر قال مسألة اتفق اصحابنا [illegible] اقول اكثر هذا الكلام
نقل المذاهب وقوله في ابطال قول ابي هاشم ان ما لا يتصور في نفسه استحال التصديق
بثبوته في غيره فذلك غير مسلم لان النسب لا يتصور بانفرادها وقد يصدق بثبوتها لغيرها
وان كان المراد ما لا يتصور وحده فهو حق وقوله الخلاف بين ابي علي وابي هاشم وبين اصحابنا
لفظي فيه نظر لان الاحوال عندهم ليست بموجودة ولا معدومة وهو معقول العلم الذي ليس بزائد
على الذات وعند اصحابنا ان العلم زائد على الذات وهو موجود والباقي ظاهر قال
وقد صرح ابن سينا بذلك اقول ذكر ابن سينا ان صح بكون العلم صورة زائدة
على الذات ولم يذكر قوله في القدرة ثم ذكر اخرا ان قولنا وافق قول من قال بكونه تعالى
عالما قادرا والفلاسفة يقولون ان علم الله فعلي يوجد به ما هو صادر عنه فالعلم والقدرة
والارادة عندهم واحد بالحقيقة مختلف بالاعتبار ونحن لا نقول بذلك وهم يقولون العلم
ليس بمحمول على الذات انما هو مبدأ العالمية المحمول على الذات فالعالمية من الصفة وهم
يقولون قال بعد العلم بكونه [illegible] اقول افتقار العالم الى الموجد الى دليل اخر
يدل على العالم لا يدل على تغاير الوجود والعلم فان الدليل الدال على وجود الصانع مغاير
للدليل الدال على انه واحد ومع ذلك لا يلزم كون الصانع الموجود غير ذلك الواحد والواحد
اذا دل دليل على وجوده وآخر على كون الوجود عين الذات لم يدل ذلك على ان وجوده
غير كون وجوده عين ذاته بل يدل على تغاير الاعتبارين لا على تغاير الحقيقتين قال
والجواب عن الاول قد تقدم اقول قوله في الجواب الاول قد تقدم يريد به تجويز كون
الشيء فاعلا وقابلا وفي تفسير التغاير بجواز المفارقة في احد الامور الاربعة موضع نظر وذلك
لان كثيرا من العلل والمعلولات ممتنع المفارقة مع وجوب تغايرها والاولى ان يقال
المتغايران هما ذاتان والذات لا تغاير صفتها لان صفتها لا تكون مغايرة لها اذ
لها اذ لا ذات لها وليس ذلك لا يتغاير الصفات ما في الجواب عن الخامس فيه نظر
لان العلم على تقدير كونه نسبة وتعلقا الى المعلوم فالنسب التي تكون الى معلوم واحد
تكون متماثلة ولا ينتقض بقياسها على الوجود لان الوجود على وجوده وعلى وجود الممتنع
بالتشكيك والواقع بالتشكيك لا يوجب المساواة في اللوازم اما الامور المتماثلة يجب
اشتراكها في اللوازم والجواب السادس الزامي وهو ان الدليل الذي اقتضى كون العلم المعلوم

مختلفا اقتضى كون العالمية بحسبها مختلفا متعددة وهذا الجواب يكون على ابي علي وابي هاشم
القائلين بان العالمية زائدة على الذات والعلم ليس بزائد على الذات فانهم ان اوردوا الالزام
بتكثر العلوم على القائلين بكون العلم زائدا عارضوهم بوجوب تكثر العالمية بعين هذا الدليل
وهذه المعارضة واردة على جميع الشبه يعني ان المعارضة بالعالمية واردة على الشبهة
التي ردوا بها الرد على من يقول بكون العلم زائدا على الذات قال واحتج ابو علي
وابو هاشم اقول ما تقدم في مسئلة العلم وهو ان يكون العلم بذاته مغايرا للعلم بالارادة
يقتضي تغايرهما وقياس الارادة على العلم لا يفيد اليقين لكونه تمثيلا ولا الزام لان المعتزلة يلتزمونه
وهو كون العلم بذاته وقوله عرفت ضعفه اشارة الى ان الارادة على تقدير كونها ذاتية
لم لا يجوز ان تتعلق ببعض المرادات دون البعض قال مسئلة كلام الله تعالى قديم
اقول لهم ان يقولوا عليه انكم اثبتم الارادة لترجح احد وقتي الايجاد على سائر اوقاته
وجوزتم للقادر ان يرجح احد مقدوريه على الآخر من غير مرجح فلم لا يجوز ان يصدر عن القادر ارادة
بلا مرجح ثم يصدر تلك الارادة مرجحة لما عداها فلا يلزم التسلسل قال والجواب عن الاول
اقول قول عبد الله بن سعيد ان الكلام الازلي قد تغير باطل بوجه آخر وهو ان التغير
لا يمكن الا عند انتفاء الشيء وحدوث شيء فالازلي لا يمكن ان يتغير والاولى ان يقال الكلام وان كان
صفة قديمة لكن الاصوات والحروف الدالة على تلك الصفة هي انزلها على الانبياء وسمعوها واوحوها
الى اممهم فهي الموصوفة بالتغير والتكثر لا مدلولها التي هي تلك الصفة القديمة وقوله هذا الكلام لو كان
محدثا لكان اما ان يحدث في ذات الله وهو محال لان كونه متكلما من صفاته وصفة الشيء يستحيل ان تكون
حاصلة في غيره قوله المتكلم صفته والكلام يجوز ان يكون في غيره كما ان الخالق والرازق صفته والخلق
والرزق لا يجب ان يكون موجودا فيه وباقي الكلام ظاهر قال مسئلة هذه الصفة القديمة
اقول اساليب الكلام ليس محصورة في هذه الخمسة ومدلول هذه الخمسة اكثر من الخمسة ويمكن
ان يكون واحدا هو القديم والدلائل كثيرة ولا فائدة في جعل الكلام وحده خبرا فان الخبر ليس بحقيقة
تلك الصفة لتركبه من ذكر المخبر عنه وذكر الخبر وارتباط الخبر به لكنه نحو من التركيب يكون ويسمى على سبيله
واحد واذا كان كذلك فالقول بان الامر والنهي خبر لكونهما اخبارا عن ترتب الثواب والعقاب
على الفعل والترك ليس بشيء لان المدلول بالذات يغاير المدلول بالعرض ضرورة قال
مسئلة خبر الله تعالى صدق اقول الحكم بان الكذب نقص ان كان عقليا كان قولا

كان قولا بحسن الاشياء وقبحها عقلا وان كان سمعيا لزم الدور وقوله لو كان كاذبا
لكان كذبه قديما لاستحال منه الصدق مبني على ان الكلام القديم هو خبر ومع ذلك هو خبر واحد
لا غير ولم يصح كل واحد منهما وما قال على المعتزلة ليس بوارد عليهم لانهم لا يقولون بدلالة المعجزة على صدق
علمهم واحسان على الله وعلى تقدير تجويزهما يرتفع الوثوق عن كلامه لو يقع منه الاخلال بالوعد
وهو جهم لا يجوزون الخلف في الاخبار المقتضيين لحيرة المكلفين في تكاليفهم فهذا ما على كلامه
والاولى ان يثبت ذلك باجماع جميع العقلاء وان كانوا مختلفين في تعليله قال
مسئلة نعلم بالضرورة اقول لقائل ان يقول الكيفيات المدركة بالسمع كالثقل
والخفة والكيفيات التي بها تقوم الحروف وتختلف باختلافها مغايرة للقوة المشتركة
المسموع مع الجميع والعلة المشتركة المقتضية لصحة كونها مسموعا ليس الا الوجود واما الا العرضية ومفهومها
للعرضية الا القيام بالغير والصفات قائمة بالغير فاذن لزم من ذلك صحة كون الكلام
الذي هو صفة مسموعا كما قيل في الرؤية وظاهر ان هذه وامثالها محالات بعيدة عن العقل
والحق الرجوع في امثال هذه المسائل الى السمع والتوقف فيما لم يرد حكم سمعا قال
مسئلة زعم بعض فقهاء اقول انما احد والتكوين من قوله تعالى انما امرنا لشيء اذا
اردناه ان نقول له كن فيكون فجعل قوله كن متقدما على الكون وهو المسمى بالامر والكلمة
التكوين والاختراع والايجاد والخلق الفاظ يشترك في معنى ويتباين بمعان والمشترك فيه
كون الشيء موجدا من العدم ما لم يكن موجودا وهي اخص تعلقا من القدرة لان القدرة نسبتها
النسبة الى جميع المقدورات وهي خاصة بما يدخل منها الى الوجود وليست صفة حقيقية بل صفة
مع المنتسبين بل هي صفة تقتضي بعد حصول الاثر تلك النسبة واما ادعاء انهم قالوا
القدرة مؤثرة في صحة وجود المقدور وليس بصحيح لان القدرة متعلقة بصحة وجود المقدور
والتكوين متعلق بوجود المقدور وهو مؤثر فيه ونسبته الى الفعل الحادث كنسبة الارادة
من المراد والقدرة والعلم لا تقتضيان كون المقدور والمعلوم موجودين بهما والتكوين
تقتضيه قالوا بازليته لقولهم بامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى وقوله ان كانت تلك
الصفة مؤثرة على سبيل الوجوب كان الله موجبا ليس بشيء لان ذلك الوجوب يكون
لاحقا لا سابقا يعني اذا اراد الله خلق شيء من مخلوقاته كان ذلك الشيء فيه واجبا لا يعني انه
كان واجبا ان يخلقه وقوله ان عنيتم به صفة مؤثرة في وجود الاثر فهو عين القدرة وجوابه ان

ان القدرة لو كانت مؤثرة لكان في جميع المقدورات اثرها فيكون موجودا ولا يلزم منه اثبات
الكون من جميع المثلين لان متعلق القدرة غير متعلق التكوين فهذا مما يمكن ان يرى ما بينهم والحق ان القدرة
والارادة مخصوصين هما اللذان يتعلقان بوجود الاثر ولا حاجة معهما الى صفة اخرى قال
واما مثبتوا الاحوال اقول مثبتوا الحال القايلون بان العالمية معللة بالعلم والعلم معنى فلا
يزيدون على صفة واحدة من باب العلم وكذلك في ساير الصفات الذين يقولون بالصفات الزايدة
لا يقولون ان اثبات الصفات يكون من جهة الافعال او التنزيه فقط بل يقولون السمع ايضا دال
آخر في اثباتها وانما حسبوا لورود النص بها وكونها غير مراد فرايد الصفات قال احدها
ان المعلوم منه تعالى اما السلوب اقول القول بان المعلوم منه تعالى اما السلوب واما الاضافات
ليس مسلم عند المتكلمين لانهم يقولون وجوده تعالى معلوم وليس هو صفة سلبية ولا اضافية والحكماء يقولون في
الجواب عنه ان الوجود المعلوم هو المشترك الذي يحمل عليه تعالى وعلى غيره لا بالتساوي بل بالتشكيك والموضوع
لهذا المحمول هو حقيقته تعالى الواجب وجوده لذاتها التي لا يعبر عنها الا بوصف سلبي او اضافي فمثلا
الوجود القايم بذاته الذي ليس بعارض لماهية تعريفها هذا بالامر المشترك المقارن لسلب او اضافة تلك
الحقيقة غير معلومة لغيره تعالى واما الدليل الثاني فهو مما اخترعناه على مذهب الصوفية قوله لكنا ان
نقصر الا الذي ذكره يحتاج الى بيان ولم لا يجوز ان يكون ما ذكره ملزوما للمعرفة واللازم لا يكون
مما ذكره لا نريد بما نقصده من عقول البديهيات لا غير وصاحب الكتاب ذهب الى ان ماهيته
تعالى غير وجوده ولذلك ذهب الى ان وجوده معلوم وماهيته غير معلومة قال والجواب
انا اذا اقول تخصيص دعوى الرؤية بان الحالة لا تحصل عند ارتسام الشبح في العين او
خروج الشعاع منها المغايرة للحالة الحاصلة عند العلم يمكن ان تحصل مع عدم الارتسام
او خروج الشعاع وعلى المانع منه الدليل فبهذا الوجه نقول انها جايزة على الله تعالى ويحتاج في
اثبات كون تلك الحالة غير الكشف التام الى دليل والاستدلال بالقياس التمثيلي في مثل
الموضع ضعيف كما بينه واعتراضاته عليه واردة قال والجواب سلمنا ان الجبل
اقول يمكن ان يقال على قوله المذكور حينئذ بالصول الاستقرار لا الامتناع ان المذكور في
الآية هو وقوع السكون في حال النظر الى الجبل الذي عبر عنه بقوله فان استقر مكانه لا هو السكون
التي يلزم ماهية الجبل عند عدم الاشتراط بالحركة وتلك الحال مستلزم الحركة فلا يكون معها
السكون وعلى قوله وجب حصول المشروط عند حصول شرطه بهم عليه العلة فان حصول الشرط مطلقا

مطلقا لا يوجب حصول المشروط اذا لم يكن العلة حاصلة وكانت حاصلة لكنها معوقة
لشرط آخر قال الثاني ان موسى عم الخ اقول للمانعين ان يقولوا موسى
سال عن لسان قومه بدليل قوله تعالى حكاية عنه افتهلكنا بما فعل السفهاء منا وقوله تعالى
حكاية عنهم لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة قال لا نقول الاول الخ
للخصم ان يقول الآية تدل على ان الحال التي عبر عنها تعالى بقوله وجوه يومئذ ناضرة متقدمة على حال
استقرار اهل الجنة في الجنة واهل النار في النار بدليل قوله تعالى ووجوه يومئذ باسرة تظن ان
يفعل بها فاقرة فان في حال استقرار اهل النار في النار قد فعل بها الفاقرة واذا كان كذلك
فانتظار النعم بعد البشارة بها فرح يقتضي نضارة الوجه وليس كذلك الانتظار بسبيل النعم
ان من ينتظر خلعة الملك حين وعد بها وتيقن انها يصل اليه عن قريب لا يغتم لانتظاره ذلك
وانتظار العقاب بعد الانذار بوروده غم عظيم يقتضي بسارة الوجه لمن يظن ان يعاقب
حين تعين بورود العقاب عليه عن قريب قوله كما اضمار الرؤية في النظر الى الثواب
بمعنى الانتظار ليس بجايز لان النظر عبارة عن الرؤية وعن تقلب الحدقة وتقليب الحدقة الذي
بعد البشارة انتظار الوصول الى النعم كما بينا فلا نحتاج فيه الى اضمار الرؤية قال احتج الخصم
بامور اقول قوله نفي الادراك عنه تمدح فالادراك نقص ليس بشيء لان المدح يلزم ان
لو كان نفي الادراك البصري فالنقص يكون هو الادراك البصري والله تعالى منزه عن ذلك بالاتفاق
وقوله ادراك الشيء بمعنى الابصار رؤيته من جميع جوانبه ليس بصحيح لانهم يقولون ادركت الشمس
والنار ولم يريدوا ادراكها من جميع جوانبها والجواب الصحيح انه تعالى نفى الادراك بالابصار الذي
شرطه ارتسام الشبح او خروج الشعاع واما الحالة التي يحصل بعد حصول العلم بين الشيئين من غير
حصول العلم بهما فلم ينفه قال مسئلة الاله تعالى واحد اقول قد تقرر امتناع وجود واجبين
الوجود لذاتهما وذلك يكفي في اثبات هذا المطلوب واما هذا الدليل فيدل على امتناع كون المبدئين متساويين
من كل الوجوه ولا يدل على امتناع كون آلهة مترتبة بعقد العالي منها على منع السافل عما يريده من
غير عكس ومذهب اكثر المشركين هو هذا وقوله خالق الداعي الى القبيح لا يكون حسنا ليس شيء لان
بالحسن والقبح لا يستلزم ان خلق ما هو موجب للقبيح قبيح فان خلق الكفار مع علمه بهم ووعيدهم خلق
ما يوجب الكفر وذلك غير قبيح عندهم وذلك لان وجوب الكفر عن القدرة والداعي معا
لا ينافي الاختيار واذا كان المخلوق مختارا لم يتاد قبح فعله الى خالقه وباقي الكلام ظاهر وقد يمكن ان

هذه المسئلة بالسمع لان التجميع غير موقوف على القول بوحدة الاله قال مسئلة زعم ابو الحسن
الاشعري اه اقول ذكر للاصحاب اربعة مذاهب ولم يذكر ان الحق من الثلثة الاولى ايها و
ذكر فيما مر ان المختار يتمكن من ترجيح طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح وحكم بان ذلك يتم على تقدير
الاحتياج الى المرجح وامتناع عدم حصول الاثر فقد بطل قول المعتزلة بالكلية وذلك غير لازم
لانه ذكر ان ابا الحسين من المعتزلة وقد حقق في موضع آخر انه رجل المعتزلة ههنا ذهب الى ان القدرة
والارادة توجبان وجود المقدور فكيف يبطل قولهم بالكلية وبيانه انهم يقولون معنى الاختيار هو
استواء الطرفين بالنسبة الى القدرة وحدها ووجوب وقوع احدهما بحسب الارادة حتى لو حصل
المرجح وهو الارادة وجب الفعل ومتى لم يحصل امتنع وذلك غير مناف لاستواء الطرفين بالقياس
الى القدرة وحدها فاذن الكلام الذي ذكره غير قاطع في ابطال قولهم قال الثاني لو كان العبد
اقول نفس الايجاد لا يقتضي علم الموجد بالموجد الا ان كان له ان يدفع قول القائلين بان
النار محرقة والشمس مضيئة لعدم علمهما باثرهما وتجويز الايجاد من غير العالم لا يبطل اثبات عالمية الله
تعالى لان مثبتي العالمية لا يستدلون بالايجاد على العالمية بل انما يستدلون باحكام الفعل
واتقانه على العالمية والقول بان القصد الجزئي مشروط بالعلم الجزئي منقوض باحراق النار بعده
الخشبة فانها تحرق من غير علم بها قال الثالث اذا اراد العبد تسكين اه اقول
اذا اراد العبد تسكين جسم واراد الله تحريكه وقع التحريك وذلك لان القدرتين ليستا متساويتين
في الاستقلال بالتاثير بل هما متفاوتتان في القوة والضعف ولذلك يقدر قدرة على
حركة مسافة في مدة لا يقدر غيرها على مثل تلك الحركة في اضعاف تلك المدة ولو كانت القدرة مستقلة
متساوية لكانت المقدورات متساوية وليست كذلك فان الضعيف ربما يقدر على فعل ما
يقدر عليه القوي مع القوي يقدر على منعه من ذلك الفعل وهو لا يقدر على منع القوي وهذا الدليل
اخذه من دليل التمانع في ابطال كون الاله اكثر من واحد وهناك يمشي لان الاله يفرض متساوية
في القدرة لا تفاوت وههنا لا يمشي قال والجواب انه لازم عليكم اه اقول لا شك
ان الفعل الذي يخلق الله في العبد لا يكون العبد متمكنا فيه فاذا ان كان للعبد تاثير في بعض افعاله
قال بعض المتكلمين فيكون له تمكن في ذلك التاثير لا غير وقول ان ذلك الاشكال لازم على الكل ليس
بصحيح لان المعتزلة ادعى الضرورة في اثبات الفعل للعبد وهو يغنيه الدليل ايضا الامر مع حال
استواء الداعي ثم يحدث الترجيح فيسبق الفعل ووجوب الفعل مع ذلك الترجيح لا ينافي كونه

كونه قادرا على الطرفين واما القول بان علم وجوده واجب لا يفيد نفي كون العبد فاعلا
غاية ما في الباب انه يوجب كونه غير مختار ولو كان مبطلا لفعل العبد لكان مبطلا لفعله تعالى
ولو كان مبطلا لاختيار العبد لكان مبطلا لاختياره تعالى فانه كان عالما في الازل بما سيفعله
في المستقبل ففعله لا يستقبل الا واجبا واما ممتنعا والجواب عنه ما قالوا فيما مضى ان العلم تابع
للمعلوم وهو لا يكون مقتضيا للوجوب والامتناع في المعلوم قال الاول ان هذه الآيات
اقول الآيات التي اوردناها من الجانبين يمتنع ان يتعارض وانما يحصل لنا تعارضها لعدم
وقوفنا على مجاريها ولو وقفنا فيها وبياناتها عملا بقوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله الى الواقفين
عليه يكون ابعد من الوقوع في الخطاء واما جواب المعتزلة عن قوله ما علم الله تعالى وجوده فهو واجب
وهو وجوب الفعل عند ترجيح الداعي وامتناعه عند عدمه فقد مر الكلام فيه لا وجه لاعادته وقال المحقق
في هذا الموضع لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين فهذا هو الحق ومن لا يعرف حقيقته وقع في التحير قال
مسئلة انه تعالى مريد اه اقول للخصم ان يقول ما احتج الاول موقوف على اثبات كون الله تعالى خالقا
لاعمال العباد واما الثاني فنقول عليه ان وجود الايمان ليس محالا بالنظر الى قدرة القادر وهو بالنظر الى
ارادته فيجوز ان يتعلق به ارادة الله من حيث انه ممكن لا من حيث انه واما احتجاج الخصم بانه امر
الكافر بالايمان والامر يقتضي الارادة فنقول في جوابه ان ارادة الفاعل الفعل غير ارادة غيره الفعل
والامر يقتضي الارادة الثانية دون الاولى وهو ما نحن في الارادة الاولى وكذا الكلام في الثاني فانه
اعني الطاعة موافقة للارادة الثانية دون الاولى وجوابه عن الثالث ان الكفر ليس نفس القضاء انما هو
المقضي وليس شيء فان القائل يجب الرضاء بالقضاء لا يعني الرضا بجميع صفات الرب تعالى
انما يريد رضاه بما يقتضي تلك الصفة وهو المقضي والجواب الصحيح ان الرضاء بالكفر من حيث
هو قضاء الله طاعة ولا من حيث انه كفر قال مسئلة اذا حرك جسما اه اقول
المثال الذي اورده في الجذب والدفع غير مطابق لان قوة الجسم قابلة للتجزية فيكون الجاذب
يغلب بعض تلك القوة والدافع لبعض الآخر ولو لم يكن كذلك لما كان النقل على متعاونين
اسهل منه على احدهما ومذهب المعتزلة ان الفاعل يفعل الاعتماد ويتولد من الاعتماد الحركة
فاعل يوجب الحركة بالتولد فيما هو مباين له والاعتماد بالمباشرة واحتج جمهم بحسن الامر والنهي بالفعل
هو ان الفاعل بالتولد لو لم يكن موجبا للفعل لما حسن ان يؤمر بالفعل الحاصل بواسطة توليد الفعل
قوله في الجواب انه تقدم جنس القول بالكسب وقوله لما اجرى عادته بخلق هذه الآثار في الماء عقيب الشرب

الذي يتولد فيه عقيب حصول هذه الافعال في المتأثر يعني في الذي يفعل بالمباشرة بلا توسط
قال بناء على ان الواحد **اقول** انهم يقولون الواحد لا يصدر عنه الا واحد
لا مطلقا بل من حيثية واحدة اما من جهتين مختلفتين فقد يجوز والمبدأ الاول لا يكون فيه حيثيات
فلا يجوز ان يكون مبدأ لشيئين اما معلوله فقد يمكن ان يكون فيه حيثيات احدها من وجده
وثانيها من الاول وثالثها منهما معا وايضا لا يقولون ان الامكان علة لوجود شيء بل قالوا
ان المبدأ الاول يمكن ان يكون بشرط امكان معلوله علة لشيء وبشرط وجود معلوله علة لشيء
آخر وبشرطهما معا علة لثالث والشروط يجوز ان يكون عدمية كما مر واما قوله الامكانات
متساوية فغير معقول لانها تختلف باختلاف الماهيات ويكون بعيدة وقريبة وبالجملة يقع
على الممكنات بالتشكيك والمعلولات كلما بعد عن المعلول الاول يزداد فيها الكثرة
الاعتبارية وبالجملة التي اورد المص عليهم ليس بحيث يرد ابطال هذه القواعد انما يأتي في باب
حدوث ما سوى المبدأ الاول كما مر **قال** قالت الفلاسفة **اقول** هذا النقل
مطلق ليس فيه كلام الا ان ذلك مبني على جواز تعليل افعال الواجب الوجود **قال**
خلافا للمعتزلة **اقول** المعتزلة لا يخالفون فيما ذكره انما الخلاف في معنى الحسن والقبح بوجه
آخر وهو ان كون بعض الافعال موجبا للمدح والذم عقلي ام شرعي والمعتزلة يدعون ان الحكم بكون
العدل والصدق حسنا وكون الظلم والكذب قبيحا بهذا المعنى ضروري لهذا كان المعترفون
بالشرائع وغيرهم جميعا معترفين بذلك متفقين عليه الا اهل السنة في ذلك قالت الفلاسفة ان
الحكم بذلك مقتضى العقل العملي ان الاعمال لا ينتظم الا بعد الاعتراف به وليس بمقتضى العقل النظري
فان الحكم بذلك ليس في الوضوح عند العقل النظري كالحكم بان الكل اعظم من جزئه **قال**
لو كان قبيحا **اقول** لو كان قبيحا لما فعله الله مبني على ان الله لا يفعل القبيح وهو غير
متفق عليه في المعنى لان القائل بان لا مؤثر الا الله يقول لو كان بعض آثاره قبيحا لفعله لكنه لا
يفعل القبيح لامتناع وجود القبيح وخصمه يقول القبيح موجود لكنه من غير الله والاتفاق على
الحكم المذكور لفظي لا معنوي والحق عندنا فيه ان ذلك لو كان قبيحا وهو موجود الفعل اذ لا موجد
غيره الا وهو موجده سواء كان حسنا او قبيحا وقول المعترض على دليله الاول لو كان علم الله
السابق منافيا للاختيار لكان الله غير مختار لكن العلم لكونه تابعا للمعلوم غير مقتض لوجوب
المعلوم من دون المؤثر الموجب اياه وعلى الدليل الثاني ان تكليف ابي لهب انما كان حيث

من حيث كونه مختارا او الاخبار عنه بانه لا يؤمن من حيث العلم لا ينافي الاختيار قوله اما الله
لا يقبح من الله فمتفق عليه فلا ان يقول ليس ذلك متفق عليه من حيث المعنى واما وجوب الفعل
وجود الداعي وامتناعه مع عدمه فقد مر فيه ان ذلك لا ينافي الاختيار وعلى الدليل الثالث
يحسن الكذب المتضمن لانجاء النبي عن عندهم اذا تعارض قبيحان حكم العقل بوجوب العمل باضعفهما
قبحا مع الشعور بقبح الاقوى كما اختار العاقل الم الفصد والكي عند رجاء الصحة وهاهنا
ترك انجاء النبي مع القدرة عليه قبيح والكذب قبيح لكن الاول اقبح فيجب العمل بالاول مع الشعور
بقبح الثاني ويلجؤون الى التعريض كيلا يرتكبون فعل القبيح الذي يضطرون اليه لا يلزم من ذلك عدم
القطع بقبح الكذب لان العقل هو الحاكم بالقطع ولا يندفع حكمه بتجويز احتمال التخلف كما في الاحكام
العقلية الضرورية وانما لا تنتظم بالاحتمالات التي يذكرها السوفسطائيون وقوله على تقدير
او جواز وجود المانع من القبح لا ينفي كذب في العالم يجاب بان تقدير وجودهما لا يوجب ارتفاع
الكذب انما يوجب وقوع التعريض لا المانع في جميع الاحوال وتفسير الحسن والقبح بحصول الملائم
والمنافرة غير صحيح عندهم فان كثيرا مما هو ملائم قبيح كغصب الفقير ما يحتاج اليه من الغني فان ذلك ملائم له
وهو قبيح وكثير مما هو منافر حسن ككف الظالم عن الظلم بانواع التأديبات فانه منافر له وحسن
والتحقيق في هذا الباب انه متفرع على وقوع الفعل من العبد او وقوعه منه فان لم يكن العبد
موجدا فلا قبيح وان كان فهو موجود ويدل على ذلك اتفاق احدهما عند القائلين به **قال**
ولا حاكم على الشرع فلا يجب عليه **اقول** ليس الوجوب بمعنى الحكم الشرعي كما هو المصطلح عند
الفقهاء بل معنى الوجوب بمعنى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم كما ان القبيح بمعنى كون الفعل
بحيث يستحق فاعله الذم والكلام فيه هو الكلام في الحسن والقبح بعينه ويقولون ان القادر العالم
الغني لا يترك الواجب ضرورة واللطف عندهم عبارة عن جميع ما يقرب العبد الى الطاعة
ويبعده عن المعصية بحيث لا تؤدي الى الالجاء وهو من افعال الله تعالى وهو عندهم واجب
بعد ثبوت التكليف ما ذكره من خلق الداعي من غير اللطف فقد مر الكلام فيه اما العوض فيقولون
وقوع الآلام في الخلق واجب لوجوب وقوع اسبابها والقادر العادل العالم الغني اذا فعل
ذلك فالواجب عليه ان يعوض المتألم نظرا الى عدله ودفع الالم تؤدي الى مفاسد فلذلك لم يفعله
واما الطاعات والتكاليف فلو كانت بازاء نعم الله لكان ثواب من الله عن ان ينعم ثانيا
عوضا عن نعمه انما النعم تفضل منه والثواب جزاء التكاليف وايصال الثواب من غير تقديم

القاصد غير ممكن لكون الثواب مشتملا على التعظيم لا ابتداء وذلك في المستحق قبيح والاصلح عند ابي القاسم البلخي وهو لا يقول بوجوبه في جميع المواضع المتعلقة بافعال المكلفين وما ذكره في الكتاب فهو كلام المرجئة والوعيدية يقولون الوعيد لطف فهو واجب الوفاء بالقول والا لكان الكذب حسنا فهذا كلامهم في هذا الباب والجميع مبني على كون العبد فاعلا بالاختيار وعلى حسن الافعال وقبحها وجوبها واذا انهدمت تلك القواعد سقط جميع ما تقدم لا انهم **قال** مسئلة لا يجوز ان يفعل لغرض **اقول** المعتزلة يقولون فعل الحكيم لا يخلو عن غرض هو الداعي الى ذلك الفعل والا لزم الترجيح من غير مرجح والفقهاء يقولون الحكيم يوجب القصاص لما ورد من الشارع لينزجر الناس عن القتل فهذا هو الغرض ثم ان المجتهدين يفرعون على ذلك الاذن والمنع فيما لم يحكم الشارع حكمه فيه على حسب ما يوافق الغرض ويعللونه ببعض الاعراض ويقولون المراد من الغرض سوق الاشياء الناقصة الى كمالاتها فمن الكمالات ما لا يحصل الا بذلك السوق كما ان الجسم لا يمكن ان يصل الى حيز مكان الا بالتحريك وهو الغرض من التحريك وتخصيص بعض الاغراض بغير توسط الافعال ايضا محال غير معقول وعليه قول القائل بكونه غرضا ليس الا ايصال اللذة الى العبد وهو مقدور بغير واسطة ليس بحكم كلي فان اللذة المقارنة للكسب منه غير الكسب ليس بمقدور والعبث ليس الا الفعل الخالي عن الغرض مطلقا بل يجب ان يكون من شأن ذلك الفعل ان يصدر عن فاعل مختار لغرض ما قوله الفعل الخالي عن الغرض حكم انفذه من الحكماء واستعمله في غير موضعه فانهم لا ينفون سوق الاشياء الى كمالاتها والا لبطل علم منافع الاعضاء وقواعد العلوم الحكمية من الطبيعيات وعلم الهيئة وغيرها وسقطت العلل الغائية باسرها من الاعتبار بل يقولون افاضة الموجودات عن مبدأها يكون على اكمل ما يمكن لا بان يخلق ناقصا ثم يكملها بقصد ثان بل كاملة منه قال الا باستينافه ثم يريدون بالغرض استينافه في ذلك التدريج لا كمال القصد الاولي واما اهل السنة فيقولون انه تعالى فعال لما يريد ليس من شأن فعله ان يوصف بحسن وقبح فكثير من الناقصين يعدمهم قبل استكمالهم وكثير من المتحركين يحركهم غير واصلين الى غاياتهم لا يسأل عن افعاله وهم يسألون **قال** وكيف فلا نعلم ان التفضل بالنعم **اقول** عند المعتزلة التعظيم من غير استحقاق قبيح سواء كان ممن يستحق عليه النفع والضرر او كان من غيره وقد مر ان اللذة والتعظيم المستحق لا يمكن ان يحصل في التفضل من غير الاستحقاق والمثال الذي اورده ليس بمطابق لان الجهاد والصوم من غير التلفظ بكلمة الشهادة ليس ...

لعدم ما يستحق به شيء ولا شك ان المجموع اكثر من البعض فكيف يكون الاستحقاق المجموع اقل من الاستحقاق للبعض وايضا لا يكون الاستحقاق مقدرا على المشقة والا لكان اجرة الحمال اكثر من اجرة المهندس والمبتدعة لا يستحقون بما فعلوه شيئا بالاتفاق **قال** ورابعها ان الامر **اقول** هذه حجة الجبرية وقد مر الكلام فيها وردا ايضا على افعال الله وقيل تعليل افعاله لا يكون الا بسوق الافعال الى كمالاتها كما مر واما قوله ولي الامور بان لا يكون معللا افعال لغرض يعود الى الحكيم بان لا معلل في الوجود ايضا فانه ليس في الوجود الا الله تعالى وافعاله وهو غير معلل فلو لم يكن افعاله معللا لم يكن شيء معللا اصلا وافعاله تعالى كثيرة فلم لا يجوز ان يكون بعضها معللا ببعض لا ينتهي الى شيء واحد غير معلل **قال** القسم الرابع في الاسماء **اقول** الشيء الذي يعلم انه لا يعلم يمكن ان يوضع له اسم من حيث انه لا يعلم الا ان يقال الاسم يدل اجمالا على ما يدل عليه الحد تفصيلا فحينئذ يلزم ان لا يكون لما حد له اسم كالبسائط وذلك باطل وقد يسمى الشيء عضلة الذي لا اسم له مع ان لها حدا اما الشيء الذي لا يعلم اصلا فلا يمكن ان يوضع له اسم والاسماء الكثيرة وان امكن ان يطلق على تقدس من الوجوه التي ذكرها الا ان اصحاب الشرائع لا يجوزون اطلاق اسم عليه الا باذن شرعي **قال** المعجزة **اقول** هذا حد المعجزة والقيود التي يجب اعتبارها وانما قدم بيانه لان اثبات النبوة مبني عليه قال صاحب الصحاح تحدثت فلانا اذا باريته في فعل ونازعته الغلبة والارهاص احداث معجزات تدل على بعثة نبي قبل بعثته وكانه تأسيس لقاعدة نبوته والرهص بالكسر العرق الاسفل من الحائط يقال رهصت الحائط بالقيمة **قال** انه اتى بالقرآن **اقول** اعجاز القرآن على قول قدماء المتكلمين وبعض المحدثين في فصاحته وعلى قول بعض المتأخرين في صرف عقول الفصحاء القادرين على المعارضة عن ايراد المعارضة قالوا كل اهل صناعة اختلفوا في تجويد تلك الصناعة فلا محالة يكون فيهم واحد ولا يبلغ غيره شأوه وعجز الباقين عن معارضته لا يكون ذلك معجزا لانه لا يكون خرقا للعادة لكن صرف عقول القادرين على معارضته عن معارضته يكون خرقا للعادة فذلك هو المعجز والاخلاق والافعال ايضا قوي هو معنى لائق وتلوه شاهد منه فان ذلك يشهد على صدقه في دعواه وهو ايضا ذكر منه **قال** فان قيل لا نعلم **اقول** اورد دلائل وطرقا كثيرة على النبوة وسيذكر في الجواب ان المعتمد ظهور القرآن على يده والحق ان الامارات الظنية اذا تواردت ادت الى حكم العقل جزما بما وقفت عليه انه ترد وذلك كالتجربيات المعدودة

في الضروريات فاراد بهذه الدلائل التي ذكرها مشابهة التجارب المودية الى حكم جزم يقيني فان
كانت احادها غير معتمد عليها لكنها بالمجموع تودي الى حكم يقيني وان لم يكن يصلح لان يناظر بها
لانها تجري مجرى القضايا التي هي مبادي الاقيسة التي لا يمكن ان يثبت لغيره بها قال
ثم نقول ان كان … اقول اما انخراق العادة فليس مما ينكره المتكلمون لانهم يجوزون صدور الافعال
بالفاعل المختار ولا مما ينكره الحكماء لانهم يقولون ان النفوس الزكية قوية تجوز في بعض الاجسام
التي في عالم الكون والفساد قال واما الدليل الثالث اقول هذا الدليل الذي
ذكره مقدمة شبه السوفسطائية فان اليقين الحاصل للعقلاء بان انسانا بهذه الهيئة مرضعة عند الخواص
والعوام وادعى انه مبعوث من عند الله والدليل على صدقه ان الله تعالى يظهر على يديه خوارق
العادة وظهر فان من لم يصدق بجهات بمثل ما ظهر على يديه … فهذا من ذلك لا يزول بامثال
هذه الاحتمالات وقد اشار المصنف الى المنع في الجواب عن اسباب التي اما المذكور في التورية
والانجيل الدال على نبوته … فكثير مما ذكرنا المصنفون بعبارة نفسر ما كذا جاء الرب من طور سينا
وطلع بساعير وعلا بفاران … في التورية ان اسمعيل كان في برية فاران … العرب … ذكر
الواقفون على جبال فاران فان في طريق مكة قبل المعدن بميلين ونصف … هو كان المنزل …
… بعض … الطريق من عراق الى مكة ومنها ما جاء في السفر الخامس ان الرب قال لموسى
اني مقيم لهم نبيا مثلك من بني اخوتهم وايما رجل لم يسمع كلماتي التي يؤديها عني باسمي انا انتقم منه
اما المقيم منهم … في السفر الاول لهاجر انها تلد ويكون من ولدها من يده فوق الجميع ويد
الجميع مبسوطة اليه بالخشوع ومنها ما جاء في الانجيل في الفصل الرابع عشر من انجيل يوحنا ان المسيح
اني سأل ان يعطيكم فارقليطا اخر يكون معكم الى الابد روح الحق والفارقليط معناه …
… ومنها اشباه ذلك في غير هذين الكتابين من كتب سائر الانبياء والتي يجدهم كثيرة … الطول
الكتاب بذكرها ولا يقدر المخالف على دفعها او صرفها الى غيره والى … وعلى ان
يكتمها قال وثالثها شبهة البراهمة اقول شبهة البراهمة من جهة ان
الرسل اما ان يجيئوا بما يوافق العقول او بما يخالفها وما يخالف العقول غير مقبول فانا
في مجيئهم بذلك وما يوافقها فلا حاجة فيه اليهم فاذن لا فائدة في بعثهم والجواب ان كل ما يوافق
العقول اما ان يستقل العقول بادراكه واما ان لا تستقل والحاجة اليهم في القسم الثاني
وايضا ما يخالف العقول ينقسم على قسمين احدهما ما يخالف العقول بقضيته والثاني ما … ولا بنقيضه

نقيضه ومن الثاني ما يمكن ان يكون محتاجين الى معرفته في العاجل او الآجل … يعرفونها
بذلك واما الشبهة الاولى لليهود فيحتجوا بان ظاهر لفظ التورية الحكم بالتأبيد في قوله
تمسكوا بالسبت ابدا وذلك لا يقتضي انقطاع ذلك الحكم بعد مدة طويلة لان التأبيد قد
يستعمل فيما يبقى مدة طويلة فان في التورية ان الله تعالى قال لنوح عند خروجه من الفلك
اني جعلت كل دابة حية ماكلا لك ولذريتك واطلقت ذلك لكم كنبات العشب ابدا
ما خلا الدم فلا تاكلوه ثم انه حرم على لسان موسى كثيرا من الحيوان وهذا نسخ ظاهر وهو عندهم
غير ممكن من الله تعالى وفي السفر الثاني من التورية قربوا الي كل يوم خروفين خروف غدوة
وخروف عشية بين المغارب قربانا دائما لاحقابكم ثم انقطع ذلك التدوام عند علمائهم
وقال في موضع كل عبد خدم ست سنين يعرض عليه العتق فان لم يقبل العتق فليثقب اذنه
ويستخدم ابدا وقال في موضع اخر يستخدم خمسين سنة ثم يعتق في ذلك السند وامثال
هذه كثيرة يقف عليها كل منصف يطلع على كتبهم المنزلة واما شبهتهم الثانية وهي القول
بان موسى عليه السلام اخبر ان شرعه لا يرتفع الى يوم القيمة فذلك غير مسلم لان موسى عم ما
عين القيمة في التورية وانما اخبر بها الانبياء الذين كانوا بعده والقول بانتشار اليهود في
شرق الارض وغربها باطل لانهم كانوا مجتمعين في الشام الى ان قتل بخت نصر اكثرهم ولم يتخلص
الى العجم منهم احد قبل ان بعث بخت نصر ومن قام مقامه جماعة من اسراهم الى اصفهان فسمي
بها المدينة المعروفة باليهودية ولو كانوا بعد بخت نصر بحيث يعتبر التواتر في نقلهم صار للتورية
نسخ مختلطة احديها التي في ايدي اليهود العربانيين والربانيين والثانية التي في ايدي السامرة
والثالثة النسخة المعروفة بتوراة السبعين التي نقلوها سبعون حبرا من احبارهم وهي في
ايدي النصارى والاختلاف الذي في هذه النسخ في التواريخ والشرعيات مشهور واما …
انهم نقلوا التورية التي بيدهم بالتواتر فكيف يعتمد على تواتر نقلهم عن موسى عم وما …
شرعه يبقى الى يوم القيمة وتواتر النصارى ايضا قريب من ذلك الا ان تواتر اليهود
انقطع في الواسطة وتواترهم في المبدا فان الذين آمنوا بعيسى في زمانه كانوا قليل العدد
ولذلك صار الانجيل اربع نسخ نسخة متى ونسخة يوحنا ونسخة لوقا ونسخة مارقوس وذلك
لان كل واحد من الاربعة نقله على وجه واكثر تحريفاتهم لاحكام التورية كاباحة
لحم الخنزير وجواز ترك الختان والغسل … من الجنابة الا عن عيسى عم وقوله في الجواب

المعتزلة القائلين بوجوب كشف الحال عند الاشتباه في الحجج على الله تعالى لكن لا يجب اذ كان
احتمال ان والاستدلال بنزول المتشابهات غير وارد عليهم لانهم يقولون بوجوب ذلك
عند وقوع الحيرة فيما هم مكلفون به في الدين والمتشابهات ليس من ذلك القبيل لان الوقف
قوله وما يعلم تأويله الا الله لا يضر في الامور الدينية بالاتفاق وتمكن المكلف من التمييز بين اجابة
دعوات اهل الحق لاجابتها لاهل الباطل ليس مما يضر بامور الدين وتقابضها الا ان تمنع منها وقوله
تجويز الشيء لا ينافي القطع بعدمه فكذلك فاذا لم يكن العدم واجبا واما فوائد البعثة التي عدها
فقبول الضرورة وجود الانبياء لتكميل الاشخاص بغاية الحقيقة الاخلاق الفاضلة والافعال
المحمودة النافعة لهم في عاجلهم وآجلهم وتكميل النوع باجتماعهم على الخير والفضيلة وبيانهم
في الامور الدنيوية سياسة الخارجين عن جادة الخير والصلاح وباقي الوجوه التي
عدها فبعضها زيادة في المنفعة وبعضها لا فائدة في ايراده فان الانبياء لم يعلموا
الطب ولا الطبائع الحشائش ولا الطباع درجات الفلك ولا رصد عطارد ولا اكثر الصناعات
واما الوجه السادس فمأخوذ من الحكماء وطريقهم في اثبات النبوة انهم يقولون ان الانسان
مدني بالطبع يعنون بذلك ان الشخص الواحد لا يمكنه ان يحصل اسباب معاشه وحده
فانه يحتاج الى تحصيل الغذاء الموافق واللباس الذي يحفظه من الحر والبرد والمساكن
في الفصول المختلفة والاسلحة التي يحفظ بها من السباع والاعداء وكل ذلك غير حاصل
في اصل الوجود بل كلها تحصل بالصناعات والانسان الواحد لا يمكنه القيام بها جميعا
بل هو مضطر الى معاونة بني جنسه في ذلك حتى يقوم كل واحد بشيء من ذلك فيحصل بالتعاون
جميع ذلك فيمكنهم التعيش وهذا معنى التمدن ولا بد فيما بينهم من معاملات ومعاوضات
واذا كانوا مجبولين على الشهوة والغضب فلا بد من قانون بينهم مبني على العدل والانصاف
حتى لا يحيف بعضهم على بعض ولا يجوز ان يكون ذلك القانون من تلقاء بعضهم من غير تحقق
في ذلك البعض الا لما قبلوا بالقانون فلذلك الخصوصية يجب ان يكون من عند خالقهم حتى
ينقادوا له وذلك فالآتي به هو النبي ولا بد له من ان يختص بامر دون غيره ويقتضي ذلك
عليه ان تقرر كونه نبيا وينقادوا له وذلك هو المعجزة ولا بد من تعهد الشارع لهم طرق المعارف
والاعتراف بالمعبود تحقيقا او تقليدا والاقرار بنبوة ذلك النبي وان يضع بينهم القوانين في
معاملاتهم في سياستهم ويخرج عن مصالح التعاون مع ان تفرض عليهم العبادات لئلا

لئلا ينسوا اعتقادهم موافقة لما يظهرون من العبادات والمعاملات كيلا يكونوا
ولا يذهبوا مذهب اهل النفاق وان يكون الوعد والوعيد الصادران عنه موافقا
في نفس الامر حتى يصدقوا به ويعلموا الحجة هذه الضرورات لنوع الانسان اهم من خلق الاشفار
والحاجبين لوقاية العين ومن تقعير الاخمص وانبات الاظفار لدعائم الاصابع وغير ذلك مما يشبهه
فالمدبر للنوع الذي يسوقه من النقصان الى الكمال لا بد وان يبعث الانبياء ويمهد
الشرائع كما هو موجود في العالم لتحصيل النظام وتعيش الاشخاص ويمكن لهم الوصول من النقصان
الى الكمال عاجلا وآجلا **قال** احدها ان يكون لنفسه **اقول** في كون اسباب
العصمة مشتملة على هذه الامور نظر لانهم جعلوا الوحي احد اسبابها وكثيرا ما يقولون بعصمة
الملائكة والائمة وبعصمة مريم وفاطمة ولم يقولوا بالوحي اليهم والتحقيق يقتضي ان لا يكون العصمة
الطريق التي ذكرها والخوف من المعصية لان ذلك يقتضي ان لا يكون العصمة مقتضية لصاحبها
بل يكون بالتكليف والاجود ان يقال ان الله يفعل في حق صاحبها لطفا لا يكون له مع ذلك داع الى ترك
الطاعة وارتكاب المعصية مع قدرته على ذلك هذا على رأي المعتزلة والحق انها ملكة لا يصدر عن صاحبها
معها المعاصي هذا على رأي الحكماء **قال** ولو صدرت الكبيرة **اقول** لو فعل الانبياء
اكثر علما بقبح الفواحش واوفر اقبالا على الامور الالهية فيكون صدور الذنب عنهم افحش كان اقبح
والعصيان بحكم الشرع بل الاستغناء عن الزنا بخلاف غيره **قال** الثاني ان تقدير
هذا الدليل يختص بالكبيرة فانه في الصغيرة قائم **قال** والثاني ترك الاولى **اقول**
ترك الاولى ليس من المعاصي فان الاولى وغير الاولى اذا كان في فعل مباحين وانما المعاتبة
ترك الاولى على سبيل العقوبة بل هو سبيل تحث على فعل الاولى او لظن اشتباه المنهي بالمباح
لا يجوز عليهم لانه يدل على جهلهم بالمنهيات واذا جهل بها كيف يحترز عنها وايضا يجب الاقتداء
بهم لقوله تعالى ومن يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم والذي يشتبه عليه المنهي
بالمباح كيف يقتدى به **قال** وفي الاعتذار عن قصة آدم عم **اقول**
تؤكد قول من يقول المراد من قوله تعالى وعصى آدم وعصى لا آدم قوله في قصة آدم فلما آتاهما
صالحا جعلا له شركاء فيما آتاهما وبالاتفاق لم يشرك آدم ولا حواء وانما اشرك اولادهما
ومن يقول ابليس ذكر آدم ومع هذا التذكر يمتنع النسيان فجوابه انه يجوز ان يكون وقت
التذكر غير وقت النسيان والافلا وجه لقوله تعالى فنسي هذا النهي يجوز ان يكون نهي تكرمة لا

الحكم فيه بالجواز وإذا تعارضت الدلائل فلا خلاص إلا بالتأويل أو التوقف **قال** مسألة
الكرامات جائزة إلخ **أقول** للمنكر أن يقول إن كل منقول من معجزات عيسى وسليمان إما أن يكون
فعلى سبيل الإرهاص أو في زمان سليمان إن كان على سبيل التحدي مع تطبيق بعض ما حكي
على رأي أفضل يقدرون أن يتم عليه بدليل أنها آمنت بعد مشاهدة معجزاته **قال** مسألة الأنبياء
أفضل إلخ **أقول** لقائل أن يقول إن الفضل كثرة العلم أو القرب إلى الله أو غير ذلك فإن
أردت به كمال العلم فغير مسلم لأن علوم الملائكة فطرية وعلوم الناس كسبية وإن أردت به القرب
فالملائكة أقرب لأنهم غير محتاجين إلى وسائط بينهم وبين خالقهم والأنبياء محتاجون إلى وسائطهم
قال أحدها أن إلخ **أقول** في هذا الكلام خبط كثير أما قوله البسيط أشرف
من المركب فيقتضي أن يكون العناصر أشرف من الناس حتى من الأنبياء فإن أجسادهم
من العناصر وقوله الروحانيات مطهرة عن الشهوة والغضب فالأجسام الفلكية العنصرية خالية عنها
وقوله الروحانيات كمالاتها بالفعل فذلك مختص بالعقول وهذا أخرج النفوس عن الروحانيات
وقوله الروحانيات وجودات محضة ليس فيها طبيعة الانفعال والجسمانيات مركبة من مادة
وصورة ففي هذا التقسيم سقطت النفوس العلوية والسفلية من القسمة وقوله الروحانيات
نورانية علوية لطيفة وصفها بأوصاف الأجسام فإن النوراني والظلماني والعلوي
والسفلي واللطيف والكثيف لا يكون إلا أجساما إلا أنه يريد بهذه الأوصاف غير ما هي اسم
عليها وقوله في تفضيل علم الروحانيات لإحاطتهم بالأمور الغيبية عنا مشتركا لأن
الغيبة والحضور لا يكون في غير الأجسام وقوله اطلاعهم على مستقبل الأحوال فيه نقض
وقوله لأن علومهم كلية وقوله وعلومهم فعلية يقتضي أنها لا يعلم الله لا لأنها ليست بفاعل
إياه ولا يعلم الثاني منهما ما هو على درجة منه وأما عكوفهم على العبادة فمن شأن
النفوس السماوية عندهم إلى حركة أجسامها تقربا إلى مبادئها وقوله الروحانيات
يقوى على تصريف الرياح والزلازل فهذا أخرج العقول عن الروحانيات لأنها لا
تباشر الأجسام والرياح والأبخرة التي تصرف الرياح وتفعل الزلازل ليست
بعقول لا نفوس وقوله الجسمانيات أخسها أنها غير حادرة أخرج النفوس البشرية عن كونها
وفي قوله الروحانيات مختصة بالهياكل العلوية والجسمانيات بالهياكل الفاسدة أخرج
العقول من الروحانيات وجعل النفوس البشرية جسمانية وقوله الأرواح الفلكية

والجسمانيات غير خالية عنها بل إن أردت بالروحانيات المفارقات فالنفوس البشرية هي ملابسة بالشهوة والغضب

هي الفلكية هي المدبرات أمرا خاص بالنفوس السماوية وأخرج العقول من الروحانيات وقوله
المبدأ والمعاد قول لا يقول به أحد فإن الفلاسفة يقولون إن المبدأ هو الله تعالى والمعاد إليه
من النفوس وإليها أما الأول فظاهر وأما الثاني فلأن كمال النفوس الإنسانية وغايته معرفة
الله والتوجه بالكلية إليه وهو المراد من عودها إليه **قال** وأما المثبتون فقد احتجوا
أقول لو دلت الآية الأولى على تفضيل الملائكة على آدم وقت مخاطبة إبليس لكنها
ما دلت على تفضيلهم عليه بعد الاجتباء وفي الآية الثانية نفي الاستنكاف عن الملائكة
لا يدل على تفضيلهم على المسيح لأنه ذكرهم بعد المسيح الذي قال النصارى إنه ابن الله ويقول
المشركون إنهم بنات الرحمن والآية الثالثة تدل على تحمل ملك السماء أي جمال الملك أكثر من
جمال البشر ولا يدل على تفضيل الملك على البشر **قال** ومنهم من يقول إنه هذه البنية
أقول يريدون بهذه البنية الأجزاء الأصلية من البدن التي لا يمكن أن يصح الحياة
بأقل منها لا الأجزاء التي تزيد وتنقص في الأحوال بالمحسوس إن عرضنا أن تلك الأجزاء التي
بها الحياة محسوسة بالفعل لأن الأجزاء الداخلة تحس بالتشريح وإن لم يكن محسوسة حال الحياة وهي ذي
اللون والشكل فكأن المذهبين واحد **قال** من وجهين الأول إلخ **أقول**
حجتهم الأولى مبنية على أن العلم بالشيء صورة مساوية للشيء حالة في العالم فإن كان حلوله حلول
السريان انقسم بانقسام محله ولا يجوز أن تكون الصورة المساوية للشيء الواحد من حيث إنه واحد
منقسمة فإذن يجب أن يكون فإذن يجب أن يكون محله غير منقسم ولا يرد عليهم النقض بالنقطة
فإنه عندهم غير سارية ولا بالوحدة والإضافة لأنهما عقليان ولا بالوجود لامتناع حلوله
في شيء غير موجود والذي قال الأجزاء العلم بالشيء فالحق أنه يمكن أن يكون علوما لا بذلك الشيء
كالجنس والفصل والهيئة الزائدة الحادثة بعد تركبها يقوم بها وهما يقومان بالعالم ولا يلزم
من عدم انقسامها عدم انقسام محلها فإن حكمها حكم الوحدة القائمة بكل كثرة وأما الحجة
الثانية فلا يلزم من كون العلم والقدرة قائما بجزء من البدن كون باقي الأجزاء ميتا بل
يلزم أن لا يوصف سائر الأجزاء بالعلم والقدرة والإلزام يكون العرض الواحد حالا
في المحل الكثير غير وارد عليهم لأنهم يجوزون ذلك وأبو علي يقول بكون كل حس قوة حالة
في عضو يمكن قسمته إلى أجزاء كثيرة وكذلك القدرة ولكن الإحساس واستعمال القدرة
يكون للنفس خاصة بواسطتها إنما على إثبات النفس الناطقة فيستدل بالعلم على تجرد

وبغيره من الدلائل المذكورة في كتبه قال حجة النفاة ان المدرك اقول
انه ذكر في مواضع ان القائلين بالنفس يقولون بان المدرك للجزئيات غير المدرك للكليات
وذلك افتراء على القائلين بالنفس والحجة مبنية على ذلك ومذهبهم ان مدركهما شيء واحد هو النفس
لكنها تدرك المحسوسات والجزئيات المحسوسة بالآلات فتدرك الكليات والجزئيات المفارقة
بذاتها وليس للبدن بانفراده مدرك لشيء منهما وتمام كلامه في هذه الحجة خبط لا فائدة فيه ولا يورد
على واحد من العقلاء قال واحتجوا بانها اقول حجتهم على ان النفوس البشرية متحدة
بالنوع ان الحد الواحد يشملها وهذا كاف واما ان كل مركب جسم فان اراد به التركيب العقلي
فليس كذلك فان المركب من الجنس والفصل لا يكون جسما فان اراد به التركيب الخارجي فلان
المركب من اجزاء لا يكون الا جسما بسيطا كالغذاء او مركبا كالمعادن والنبات والحيوان
المركب من الاعراض كالخلقة المركبة من اللون والشكل ايضا لا يكون جسما قال واحتجوا بانها
مختلفة اقول هذه الحجة اوردها ابو البركات وغيره من المتقدمين ايضا
وهو ضعيف لان اللوازم ان اختلفت ليست هي النفس وحدها بل النفس مع العوارض المختلفة ولما
كانت النفوس مشمولة بحد واحد كانت متحدة بالنوع ومختلفة بالعوارض التي ذكرت والتي لم
وجميع النفوس مع العوارض اذا كان مختلفا لا يلزم منه ان يكون كل جزء ايضا مختلفا فهذه الحجة
مغالطة لا فائدة فيه قال الاعتراض لازم اقول الاعتراض على هذه الحجة بعد
بعد تسليم كون النفوس متحدة بالنوع غير وارد لامتناع تعلقها بالامور المختلفة كالمواد غير
من حيث متحدة بالنوع وامتناع تعلق الامور المختلفة بها وهي متساوية في ذواتها من غير
اولوية ترجح في البعض دون البعض وتخصيص ... فاذن هذه الحجة قطعية من غير احتياج
الى ابطال التناسخ قال الاعتراض اقول الدور غير لازم على ما بين واحتجاجهم
النفوس بالماهية بطل ما قرروا انه ليس من الكلي في الهوية انما حصل من جهة البدن واذا كان البدن
مستعدا للنفس المستنسخة وللنفس الحادثة تعلقا معا به وان لم يكن مستعدا بهما معا
بطل التناسخ وتعلق نفسين ببدن يوجب اختلاف احواله بان يحصل فيه المتقابلات
معا كالنوم واليقظة والحركة والسكون وذلك معلوم بالبديهة قال وثانيها لو كان
اقول الدليل الثاني ليس بصحيح لان التذكر انما يكون بالة واذا اختلفت الآلات
لم يمكن بقاء التذكر بحاله والدليل الثالث الذي يقتضي تساوي عدد الهالكين والمحدثين

والمحدثين على تقدير وجوب التناسخ وجواز التعطيل على تقدير جوازه باطل لان
القائلين بالتناسخ يقولون بالتساوي وان كان مستبعدا في الاوساط واما الاخيار
والاشرار الذين يطلقون الدرجة العليا فيجوزون فيهم التعطيل قال مسألة اتفقت
الفلاسفة اقول الفلاسفة يفرقون بين النفوس والارواح فان النفوس عندهم جواهر
بسيطة مجردة متعلقة بالابدان والارواح اجسام مركبة من الاجزاء والادخنة المتفرقة من
الدم المحتبسة في الشرايين والعدم يمتنع عندهم على النفوس دون الارواح ولا يلزم من احتياج العالم
للعدم الى المحل كونه مركبا من المادة والصورة اذ لو كان عرضا يكون في محل ويكون امكان عدمه
في محل مع انه لا يمكن ان يكون مركبا من مادة وصورة وبالجملة هذا الدليل يدل على جواز انعدام الصور
والاعراض الجسمانية النفسانية مما تركب منها ومن غيرها وذلك لانعدام احدى جزئية والامتناع
انعدام المادة البسيطة المفارقات البسيطة قوله في الاعتراض الامكان ليس شيئا يستدعي
محلا ليس بوارد لان هذا الامكان هو الاستعداد كما مر وهو عرض موجود في الابدان كالمحل ممكن
ان يصير جنينا كما امكن ان يصير النطفة في الرحم جنينا واما امكان النفس فلا يستدعي محلا غير
ماهيتها لانه امر عقلي عند نسبة ماهيتها الى الوجود وذلك غير ما نحن فيه واما الامكان
السابق فهو في بدن الجنين بمعنى مستعد لان يكون له مدبر يتصرف فيه ليصير كاملا وعند
حصول هذا الاستعداد يفيض من المبدأ الاول نفس ناطقة مدبرة وهذا الاستعداد كاف
في شرطية الفيضان مدبر ... فاما عند انقطاع هذا الاستعداد يصير البدن بحيث لا يكون
مستعدا للقبول ... لمدبر فينقطع علاقته عنه لعدم هذا الاستعداد ولا يقتضي عدم المدبر
لانه لم يكن قائما بهذا الاستعداد بل هو متعلق الوجود بما هو قائم بذاته دائم الوجود ولا
يلزم من كون وجود الاستعداد شرطا في الفيضان كون عدمه شرطا في الفناء بل يكون
شرطا في انقطاع الفيضان وهو غير الفناء وكون النفس تحت جنس الجوهر لا يقتضي كونها مادية
لان الجنس ليس بمادة ولا الفصل بصورة فانهما محمولان عقليان والمادة والصورة
جزآن للجسم وقولهم بعد تقدير كون النفس لها مادة ان عدمها يوجب بقاء مادتها وقول المصنف بقاء
المادة لا يوجب بقاء المركب الذي هو النفس فالجواب انهم لما لم يقولوا ببقاء المادة لان
النفس تكون جوهرا مفارقا باقيا مع فناء ما يحل فيه ويلزم بالدليل الذي ذكره في وجوب كون النفس
مدركة لذاتها ... وذاتها كونها كذلك فيكون هو النفس الصورة التي فرضت كانت ...

فكمالاتها هو عدمها بمادتها وذلك لا يمكن ان يزول عنها قال فلا فائدة لارسطو

اقول هذا الكلام مبني على ظنه بهم انهم قالوا النفس لا تدرك الجزئيات وهم يقولون
بذلك انما يقولون انها تدرك الجزئيات بالة وتدرك الكليات بغير آلة وما اورد من حججهم
دليل على كون ادراك الصورة بآلة ما قال في حجتهم غير مناف لذلك بل المنافاة كان في تصرفه
لا غير ولان بعض الحكماء ومنهم الشيخ ابو البركات قالوا الصور الوهمية كالمربع المجنح وغيره
في الخيال لا يرتسم في النفس بشرط تصرف النفس في آلة تسمى بمحل الخيال ولو يلزم من ارتسام الشيء
ذي وضع صورته ذا وضع لكن لا يلزم عكسه اعني من ارتسام ذي الوضع فيما لا وضع له كونه
ذا وضع قال لم قلتم ان اللذة هو الادراك؟ اقول انهم ما قالوا ان
اللذة نفس الادراك كما ذكره بل قالوا انها ادراك الملائم من حيث هو ملائم فان كل لذيذ
لا بد ان يكون لذيذا كالحلاوة في الفم المحذور وان ادرك لا يكون ملائما لا يكون لذيذا
كتفرق الاتصال وان ادرك الملائم لا من حيث هو ملائم لا يكون لذيذا كالغذاء المشتهى عند
الشبعان فكل مدرك بهذه الصفة لذيذ وكون الحد مطردا منعكسا يحصل المساواة واذا قالوا لكن
ما يريد ما اللذة الا هذا المعنى لم يرد عليه كلام الا بايراد النقض وهم معترفون بان مع عدم حصول
الشرط او وجود المانع لا يحصل المسبب من السبب فاهنا لا سبب لا مسبب بل حد
محدود واذا كانت ماهية اللذة هي هذا المعنى فهي تكون حاصلة عند حصوله وعند عدمه لا الاكمل
اكمل من المبدأ الاول في ادراكه اتم اللذات والعارفون يعترفون به فان لم يحصل اللذة
كان ذلك لان الادراك لم يحصل بالحقيقة او حصل والصوارف عن ذلك معها حاصلة

قال مسئلة اتفقوا على شقاوة النفوس اقول انهم قالوا الملكات
ينقسم الى ما لا يكون الآلات البدنية شرطا في حصولها كالادراكات العقلية والى ما يكون الآلات
البدنية شرطا في حصولها كالامور المتعلقة بالشهوة والغضب والنفوس الجاهلية عادمة للملكات
التي تكون من جنس الملكات الاولى اذا انقطع منها التعلق بالابدان بقيت على الجهل واما
وادراك فوات كمالاتها التي كانت الشواغل البدنية مانعة عنها فصارت معذبة بتلك الحسرة
واما عادمة الكمالات الاولية فربما يزول ملكاتها الردية بزوال اسبابها البدنية فيزول
تعذيبها بها وهذا القدر كاف في الفرق قال مسئلة اقول القول
بالاعادة لا يصح الا مع القول بان المعدوم شيء ثابت حتى يزول عنه العدم فيعود الوجود اليه

اخرج وقد تبين فيما مر ان الحكم بالوجوب والامكان والامتناع احكام عقلية على معقولات
ومنه فان الحكم بامتناع وجود شريك الاله ليس على شريك ثابت في الخارج وقوله الشيء
بعد العدم ان كان ممتنعا لماهيته والشيء من لوازمها وجب امتناعه مثله فالجواب عنه ان الشيء
بعد العدم ممتنع الوجود المقيد بتقدم العدم وذلك الامتناع ليس لماهيته لا من قبل ماهيته
بل وجه لازم للماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود وقوله الحكم على الممتنع بانه لا يصح الحكم عليه فيكون
متناقضا قد مر جوابه وهو ان الحكم على ما يمتنع وجوده ممتنع من حيث كونه ممكنا ومحكوم من حيث كونه
من جهة الامتناع وليس معه ما يقتضي لاختلاف الموضوعين قال احدها ان الشيء بعد عدمه

اقول تلخيص الحجة الاولى ان الشيء بعد عدمه نفي فاعادته وجود عينه الذي هو المبدأ بعينه
الحقيقة وتخلل النفي بين الشيء الواحد غير معقول وقوله بان قولك لا يصح الحكم عليه متناقض قد مر
فساده وتلخيص الحجة الثانية ان المعاد ومثل المبدأ واحد في الخارج سواء علمنا ذلك ولم نعلم ولا فرق
بينهما غير ما يتوهم منهما مما لا حقيقة له في الخارج وتلخيص الحجة الثالثة ان الشيء الواحد لا يمكن ان يتغير الا
بتغير عارض له لان الثابت غير الزائل فلو كان المعاد هو المبدأ بعينه وجب ان يكون نسبته
الى زمانه تلك النسبة الاولى بعينها وهذا ضعيف لان الثاني يتغير نسبته الى زمن بقائه
ولا يصير هو غيره بتغير تلك النسب وقياس بعض المتكلمين من المذهبين اعادة المعدوم على التذكر
بان في التصور بعد زواله عوده في الذكر يكون وحدا وذلك باطل لان التذكر لا تصور الا مع
المتذكر في الذهن ويتخلل العدم بين الالتفات الاول اليه وبين الالتفات الثاني فهاهنا
لم يمكن ان يكون شيء يا فيه الاه قال مسئلة اجمع المسلمون اقول اجمع المسلمون
على المعاد البدني بعد اختلافهم في معنى المعاد فالقائلون بامكان اعادة المعدوم قالوا ان
الله تعالى يعدم المكلفين ثم يعيدهم وقال القائلون بامتناعه ان الله تعالى يفرق اجزاء ابدانهم الاصلية ثم يؤلف
بينها ويخلق فيها الحيوة واما الانبياء المتقدمون على محمد عم فالظاهر من كلام اممهم
ان موسى عم لم يذكر المعاد البدني ولا انزل عليه في التورية لكن جاء ذلك في كتب الانبياء
الذين جاؤوا بعده كحزقيل وشعيا عم ولذلك اقر اليهود به واما في الانجيل فقد
ذكر ان الاخيار يصيرون كالملائكة ويكون لهم الحيوة الابدية والسعادة العظيمة والاظهر ان
المذكور فيه المعاد الروحاني واما القرآن فقد جاء فيه كلاهما اما الروحاني ففي
مثل قوله تعالى فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين وللذين احسنوا الحسنى وزيادة

ظ يعدمهم

در رضوان الله اكبر واما الجسماني فقد جاء اكثر من ان يعد واكثره مما لا يقبل التاويل

مثل قوله تعالى من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة فاذا هم من

الاجداث الى ربهم ينسلون فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة

ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه ائذا كنا

عظاما نخرة وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا انطقنا الله الذي انطق كل شيء

كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك

حشر علينا يسير وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما افلا يعلم اذا بعثر ما في

القبور الى غير ذلك مما لا يمكن ان يحصى اما القياس على التشبيه فغير صحيح لان التشبيه

مخالف الدليل العقلي الدال على امتناعه فوجب فيه الرجوع الى التاويل واما المعاد الجسماني

فلم يقم دليل لا عقلي ولا نقلي على امتناعه فوجب اجراء النصوص الواردة فيها على مقتضى

ظواهرها **قال** ان العالم ابدي اه **اقول** القول بان العالم ابدي

لا يناقض القول بحشر الاجساد لان العالم هو ما سوى الله تعالى وليس عدم ما سوى الله شرطا في القول

بالحشر فقوله الجنة والنار ركنان في هذا العالم او في عالم آخر حتى لا يلتبس احد واتفقا على جميع اجزاء هذا العالم

حتى اذا لم يجد الجنة والنار فحكم انه في موضع آخر ولا يحتاج ان نعلم مكانهما ويمكن ان يستدل على موضع الجنة

بقوله تعالى جنة المأوى يعني عند سدرة المنتهى اما المقصود من البعثة فعند اهل السنة ليس لافعال الله تعالى

غرض وعند المعتزلة البعثة واجبة على الله تعالى لجزاء المكلفين وليس التعليل بالالم واللذة صحيحا عند احد

قال لما مر ان هويته اه **اقول** عندهم الشخص ليس الا الاجزاء التي لا ينعدم ولا تنقص

اجزاء لغير تلك البنية اما الاعراض فليس معتبرة في الهوية لانها عند الاشاعرة لا يبقى زمانين

وهوية الشخص وهوية الشخص باقية عند المعتزلة فغير معتبرة **قال** والجواب عن الاولى اه **اقول**

الوصف بكونه مالكا يقتضي ان يكون معدوما في الحال ليس بصحيح لان الحال والاستقبال مشترك

في اسم الفاعل كما في الفعل المضارع فحمله على الاستقبال لا يحتاج الى تاويل واما الاول والآخر ان

كان بحسب الزمان فلا يصح في الآخر لانه على تقدير الافناء اذا اعاد الخلق واسكنهم الجنة والنار

لا يفنيهم بعد ذلك فلا يكون آخرا مطلقا كما كان اولا فاذن لا بد فيه من تاويل الا اذا حمل

على انه مبدأ الكل شيء والآخر غاية لكل شيء **قال** مسئلة سائر السمعيات من عذاب القبر اه

اقول ليس في هذه المسئلة موضع بحث **قال** الثاني انه اه **اقول**

هذا الاشكال على توارد جميع الاضداد وما هو الجواب هناك فهو الجواب هنا والتحقيق ان الا

الاستحقاق ليس بحكم فهو عرض ولا يبقى زمانين عند اهل السنة وايضا عندهم ليس الثواب

والعقاب بالاستحقاق واما عند المعتزلة فالطارئ اولى بالبقاء لانه اقوى اذ هو مقارن

لمؤثره الذي يوجده والسابق وان كان موجودا لكن لم يبق معه مؤثره فاذن الطارئ يعني اللاحق

ويبقى هذا على تقدير القول بالاحباط ويعني منه ما هو مقابل له ثم يبقى وهذا على تقدير القول بالموازنة

قال الثالث انه اذا استحق اه **اقول** الاستحقاق ليس امرا ثابتا حتى يعتبر

استحقاق احد الخمسين عن الاخرى وهذا مثل ما يكون لاحد على غريم عشرة دنانير فادى

الغريم خمسة فليس له ان يقول اي الخمسين ادى لان الخمسين ليستا بمتمايزتين بخلاف

انه اذا كان لواحد عند آخر خمسان موجودتان وطلب احدهما فله ان يقول ايهما

ان اسلمها اليك وذلك لكون عينهما موجودتين **قال** الرابع انه اذا اه

اقول لا يأبى على ان يقول الحكم في الثواب والعقاب للآخر فان الكافر

العاصي ان اسلم ومات والاسلام يجب ما قبله وان كان مؤمنا واطاع ثم ارتد

ومات انحبطت خيراته فصارت لغوا بالاتفاق واما في الموازنة فلا بل ههنا نقول

ان نقول الطاعات والمعاصي مثبتة في جرائد كرام الكاتبين واذا كان كذلك

فالطاعات يبطل استحقاق المعاصي والمعاصي يبطل استحقاق الطاعات ولا

يلزم الدور **قال** وكلمة على للحال اه **اقول** لفظة على يفيد معنى مع

كما في قول الشاعر على انني بان اجمل الهوى واخلص منه لا علي ولا ليا

وان ربك لذو مغفرة على الناس على ظلمهم بمعنى مع ظلمهم واسقاط العقاب

عن صاحب الصغيرة قبل التوبة وعن صاحب الكبيرة بعد التوبة ليس بواجب في

نفس الامر انما صار واجبا لان الله تعالى وعد بذلك ووعده ووفاؤه بما وعد

هو المغفرة وهو العفو ونفس قبول التوبة هو العفو بعينه والتوفيق بين بعض الآيات

ممكن اما بين الحكم بخلود القاتل في النار وبين الحكم بخلود المؤمن في الجنة اذا كان

القاتل مؤمنا مشكل ولا خلاص منه الا بالتاويل وهو ان يحمل القاتل حرم للمؤمن

او باخراج المؤمن عن كونه مؤمنا بسبب القتل او حمل الخلود على الزمان الطويل

قال مسئلة اجمعوا على وعيد اه **اقول** المبالغة في الاجتهاد اما

اما ان يصير واصلا او يبقى ناظرا وكلاهما ناجيان وصح ان تودي الاجتهاد
فالكافر اما مقلد في الكفر واما جاهل جهلا مركبا وكلاهما مقصران في الاجتهاد و
لذلك حكموا بوقوعهم في العذاب وقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج خطاب
الى اهل الدين لا الى الخارجين منه والذين لم يدخلوا فيه **قال** مسئلة الايمان
في اصل اللغة **اقول** ينبغي ان يزاد في قوله بكل ما علم مجيئه به بالضرورة لان
المسائل المختلف فيها اذا علم عالم بالنظر الدقيق والاجتهاد البالغ مجيء الرسول باحد
طرفيها فليس له ان يكفر مخالفه من مجتهدي اهل القبلة على مخالفته في ذلك ولعل هذه اللفظة
وقعت من هذه النسخة فانه اورده فيما بعد والمعتزلة لم يجعلوا الايمان اسما للطاعات
وحدها بل جعلوه اسما للتصديق بالله ورسوله وبالكف عن المعاصي فان من صدق الله
ورسوله ومات قبل ان يشتغل بالطاعات فبالاجماع مؤمن وسيجيء قولهم في اصول الدين
قال والجواب عن الاولين **اقول** الايمان يقع على معان فانه
تارة يدل على الاسلام بالدليل الذي ذكره وتارة يدل على غيره بدليل قوله تعالى
قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم
وكذا الاسلام فانه تعالى يقول هذا وتارة يقول ان الدين عند الله الاسلام
الايمان تارة يزيد وينقص كما في قوله تعالى واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا وما
زادتهم الا ايمانا وتسليما وايضا يا ايها الذين آمنوا امنوا بالله ورسوله وانما
يفيد الحصر فاذن التوفيق بين القولين ممكن من غير احتياج الى التمحل وقولهم قاطع الطريق
ليس بمؤمن انما قالوه لقولهم بمنزلة بين المنزلتين وسيأتي ذكره **قال** مسئلة
صاحب الكبيرة **اقول** هذا الخلاف وقع بعد رسول الله والخوارج الذين قالوا
بكفر الفاسق رأوا عليا عم يقبل جمعا من اهل القبلة ويصلي عليهم فقالوا هذه منقضة
فهو فاسق بسبب واحد من هذين الفعلين قطعا وتبرؤا عنه وفي زمان الحسن البصري
وقع هذا البحث بين اهل عصره فتمسك جماعة بان الايمان هو التصديق و
المكلف لا يخلو اما ان يكون مصدقا بالله ورسوله او لا يكون والثاني بالاتفاق
كافر فالاول مؤمن والمصدق الفاسق يدخل تحت الاول فهو مؤمن وذنبه اما مغفور
له او يشفع فيه النبي عم او يعذب عذابا منقطعا وهؤلاء هم المرجئة الفضلية

الفضلية وذهب واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد الى ان صاحب الكبيرة مخلد في النار
للايات الدالة على تخليد عقوبة اهل الكبائر والمؤمن لا يخلد في النار فهو ليس بمؤمن ولا كافر
وهذا القول بالمنزلة بين المنزلتين واعتزلوا عن حلقة الحسن فلذلك سموا بالمعتزلة وهم الوعيدية
اما القائل بانه مشرك فيقول ذلك لانه يعمل عملا لله وعملا لغيره فصار مشركا لقوله
تعالى ولا يشرك بعبادة ربه احدا والحسن حكم بنفاقهم للخبر المذكور **قال** مسئلة الايمان
لا يزيد **اقول** المعتزلة قالوا ان اصول الدين خمسة القول بالتوحيد وبالعدل و
بالنبوة وبالامر بالمعروف والنهي عن المنكر وبالوعد والوعيد ومن لم يقر ببعضها لم يكن
مسلما ومن اقر بذلك واتى بكبيرة لم يكن مؤمنا والجمهور من سائر الفرق يعرفون الايمان
بالله وبصفاته وبالنبي عم وبما ورد به مما اتفقت الامة عليه وباليوم الآخر والشيعة
يقولون الايمان بالله وبتوحيده وعدله وبالنبوة والامامة وبسبب الاختلاف
تختلف اقوالهم على ما يتفرع على ذلك **قال** مسئلة كثر اصحابنا **اقول**
المعتزلة ومن تبعهم يقولون اليقين لا يحتمل الشك والزوال فقول القائل انا مؤمن ان شاء الله
لا يصح الا عند الشك او خوف الزوال مما توهم احدهما لا يجوز ان تقول لكن **قال**
مسئلة الكفر عبارة عن **اقول** هذا مبني على ما مضى من حد الايمان وهو الاقرب الى
الاحتياط عن قول الباقين فان في تكفير المسلمين خطرا **قال** القسم الرابع في الامامة
اقول الامامية يقولون نصب الامام لطف لانه مقرب من الطاعة ومبعد عن
المعصية واللطف واجب على الله تع واما الشيعية فلا يقولون بوجوب شيء على
الله تعالى لا بالحسن والقبح العقليين ولا بغيرهما والاسماعيلية منهم يقولون بان التعليم واجب
ومعرفة الله لا يحصل الا بالمجموع النظر والتعليم من الشخص المتعين للامامة يكون معرفة الله
موقوفة على معرفته وكل ما يأمر به فهو واجب وطاعة وكل ما ينهى عنه معصية وقبيح وحرام
ويسمونهم بالتعليمية لان متقدميهم قالوا الائمة يكون سبعة وعند السابع هو محمد بن
اسمعيل توقف بعضهم عليهم وجاوزه بعضهم وقالوا الائمة يدورون على سبعة سبعة
كايام الاسبوع والذين قالوا الامام يعلمنا اللغات العبرية فهم من الغلاة
وليس ان المصنف عن الامامية الدليل الذي جاء به المص على وجوب الامامة سمعا
فصغراه عقلي من باب الحسن والقبح وهو ليس من مذهبه وكبراه التي احالها الى الاجماع

اوضح عقلا من الصغرى والاولى ان يعتمد فيه على قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا
الرسول واولي الامر منكم وعلى قوله عليه السلام من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية
وعلى امثال ذلك من الظاهر ان اصحاب النبي ع بعد وفاته اجمعوا على طاعة امام بعده فذهب
بعضهم الى انه نص عليه السلام على علي ع وبعضهم قالوا انا ننصب اماما ونصبوا ابا بكر
رض وبايعوه جميعا وبايعه علي ولو لم يكن نصب امام واجبا لما فهم من الامة في ذلك
ثم اجمعوا على عمر بنص ابي بكر عليه ثم على عثمان بسبب الشورى ثم على علي لاجماع اهل الحل
والعقد عليه وعرف من ذلك ان الامام ينصب اما بنص من الذي قبل واما باختيار اهل الحل
والعقد اياه وهذا هو العمدة عند اهل السنة ولم يذكره المص في هذا الكتاب **قال**
مسئلة الشيعة جنس تحته اربعة انواع الخ **اقول** هذه اختلافات رويت
عن الشيعة القائلين بامامة علي واكثرها مما لم يوجد لها اثر غير المكتوب في كتب غير معتمد عليها
والنص الجلي لا نقول به في غير علي فان النص من رسول الله على علي عند الامامية كان جليا
في مثل قوله ع من كنت مولاه فعلي مولاه وعند الزيدية كان خفيا لانه يحتاج الى ضم مقدمات
اليه يدل الجميع على امامته والنصوص من كل امام من الاثني عشر على من بعده عندهم معلوم
ولا يعتبر الجلاء ولا الخفاء فيها ولا كلام علينا في الفصل لانه نقل مجرد ونقل الكتب
قد رايت رسالة لبعض النوبختيين قد عد فرق الشيعة انه ذكر ان المشهور ان الامامية
تفترق نيفا وسبعين فرقة والشيعة قد افترقوا هذا القدر فضلا عن غيرهم فذكر من
الزيدية عشر فرق ومن الكيسانية اثني عشر فرقة ومن الامامية اربع وثلثين فرقة ومن الغلاة
ثماني فرق ومن الباطنية ثماني او سبع فرق لكن بعض هذه الفرق خارجون عن الاسلام
كالغلاة وبعض الباطنية والله اعلم بحقيقة الحال **قال** في شرح فرق الكيسانية هم اصحاب
كيسان الخ **اقول** في هذه الروايات تفاوت كثير يعلم ذلك مما رواه اصحاب التواريخ
بلا خلاف منهم اما ما قالوا ان زين العابدين بعد الحسين كان صبيا فليس كذلك لانه كان ابن ثلاث
وعشرين سنة وانما لم يحارب يوم الطف لانه كان مريضا وكان للحسين ابن آخر اسمه علي الاصغر
ايضا وكان له سبع سنين قبل ذلك اليوم وموت ابن الحنفية بطريق اليمن ايضا فيه نظر لانه
كان وفاته بالمدينة وقال اصحابه انه غاب في جبل رضوى قال السيد الحميري في حقه هذه الابيات
الا ان الائمة من قريش ولاة الحق اربعة سواء علي والثلثة من بنيه هم الاسباط ليس بهم خفاء

فسبط سبط ايمان وبر وسبط غيبته كربلاء وسبط لا يذوق الموت حتى يقود الخيل يقدمها اللواء
يواري لا يرى منه زمانا برضوى عنده عسل وماء ثم ان السيد الحميري رجع عن تلك المقالة
وصار من الشيعة وقال تجعفرت باسم الله والله اكبر وايقنت ان الله يعفو ويغفر
في ابيات وقوله ظهر اصحاب الدعوة العباسية بخراسان وعليها ابو مسلم منهم الى قوله بعث
الى الصادق كلها بخلاف ما رووه والمراد ان ابا مسلم كان على دعوة العباسية وكان كاتبهم
وامينهم واصله كان من اصبهان ولما ظهرت بمرو والتمسوا اميرا بعينه بنو العباس على خراسان
وجعلوا كبير اهل الدعوة وخرج وجرى ما جرى وبعث سلمة بابا له في العراق وهو كان يميل الى
التشيع فبعث الى الصادق فقال له الصادق ما انت من رجالي ولا الزمان زماني فقتله ابو
مسلم لاجل ذلك وبالجملة انقطعت الكيسانية فلم منهم بعد ذلك العصر احد **قال** في شرح فرق
الزيدية الخ **اقول** شرائط الامامة عند الزيدية خمسة اولها ان يكون من اولاد السبطين اعني من
بني الحسن والحسين وثانيها ان يكون شجاعا لا يهرب في الحرب وثالثها ان يكون عالما ليفتي الناس
في الشرع ورابعها ان يكون ورعا لا يتلف مال بيت المال وخامسها ان يخرج على الظلمة بالسيف
ويدعوا الى الحق وكان الامام عليا بالنص الخفي ثم الحسن والحسين لقوله عليه السلام الحسن والحسين امامان
قاما او قعدا اي خرجا او لم يخرجا ولم يكن زين العابدين اماما لانه ما خرج وكان ابنه زيد اماما وهم
ينسبون الى زيد ويسمى الامامية بعده روافض لانهم رفضوا زيدا حتى قتل وهم في الاصول معتزلون
وفي الفروع حنفيون الا في مسائل معدودة **قال** في الاشارة الى عمدة مذهب الامامية
اقول انهم لا يقولون بالبداء وانما القول بالبداء ما كان في رواية رووه عن جعفر الصادق
انه جعل اسمعيل القائم مقامه بعده فظهر من اسمعيل ما لم يرتضه منه فجعل القائم مقامه
موسى فسئل عن ذلك فقال بدا لله في امر اسمعيل وهذه رواية وعندهم ان خبر الواحد
لا يوجب علما ولا عملا واما التقية فانهم لا يجوزونها الا لمن خاف على نفسه او على اصحابه
فيظهر ما لا يرجع بفساد في امر عظيم واما اذا كان بغير هذا الشرط فلا يجوزونها والمقتصر في
باب الامامة على ايراد اقوال بعض الشيعة لم يورد اقوال الخوارج ولا اقوال اهل السنة والجماعة
ولما التزمنا تلخيص كلامه في هذا الكتاب فلنقطع الكلام حامدين لله ومصلين على نبيه
وآله عليهم السلام ومستغفرين عما جرى على قلمنا مما
لا يرضى الله تعالى به والله اعلم بالصواب تم

[illegible]

